

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

CULTORES DA VINHA SAGRADA
Missão e tradução nas Serras de Ibiapaba
(século XVII)

Lígio José de Oliveira Maia

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-graduação em
História Social da UFC, como
requisito parcial à obtenção do título
de Mestre, sob orientação do Prof.
Dr. Eurípedes Antônio Funes.

Fortaleza, junho de 2005

CULTORES DA VINHA SAGRADA

Missão e tradução nas Serras de Ibiapaba (século XVII)

Lígio José de Oliveira Maia

Dissertação defendida em 13 de junho de 2005, e aprovada pela banca examinadora, constituída pelos professores:

Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes – Orientador, UFC

Prof. Dr. John Manuel Monteiro – UNICAMP

Profa. Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva - UFC

A Sr. Maia, sempre “temperamental” e a Dona Tereza, força em todos os sentidos. Meu pai e minha mãe, com carinho!

AGRADECIMENTOS

Todo trabalho científico é uma construção coletiva, na medida que é o resultado parcial de discussões entre pares, mas que não se sabe ao certo, onde, quando e com quem teve início, por isso seria impossível escrever esta dissertação, sem levar em conta todos aqueles que direta ou indiretamente cruzaram meu percurso, mesmo correndo o evidente risco de deixar alguém importante de fora. Aos professores da UFC, devo um agradecimento especial a Profa. Dra. Adelaide Gonçalves pela franqueza intelectual e rica companhia, desde a Iniciação Científica. Aos Profs. Drs. Régis Lopes e Frederico de Castro Neves as minhas considerações à seriedade e rigor teórico, com que encaminharam suas disciplinas, durante o curso de mestrado.

A todos os funcionários nos diversos centros de pesquisa que tive acesso e no departamento de História da UFC, em especial, a Dona Regina, que fez com que o fardo da burocracia fosse menos pesado.

Aos “conhecidos” na Unicamp, minhas considerações a Jefferson Cano, pela ajuda indispensável mesmo antes de minha chegada, e a excelência do corpo docente através dos Profs. Drs. Robert Slenes, Michael Hall e Sidney Chalhoub, do Cecult - Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, em especial, a Profa. Dra. Silva Hunold Lara, por sua sempre disponibilidade e rigor científico durante nossas discussões sobre o objeto deste trabalho. Na disciplina de *História Indígena e do Indigenismo*, a Profa. Dra. Nádia Farage, que com sua competência e desenvoltura nos proporcionou uma fecunda discussão das principais visões a cerca da “nova história indígena”, o que desviou completamente minha pesquisa, e mesmo, meu entendimento dos povos indígenas – atores fundamentais da Colônia e do Brasil atual. Aos colegas da disciplina, minha gratidão à cumplicidade no rico ambiente acadêmico: Vilson Cabral, Tatiana Takatuzi, Gláucia Montoro, Noêmia Moura, Juan Carlos Peña e, em especial, ao pernambucano Edson Silva – minha referência nordestina “típica” na Grande São Paulo. A este último devo também sua arguta leitura de minhas primeiras páginas e envio ininterrupto de textos, teses e referências bibliográficas.

Ainda, ao Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira, do Museu Nacional (RJ), que no V Encontro Nordestino de História, em Pernambuco, discutiu minha pesquisa, apontando questões fundamentais, muito longe de meu horizonte naquele momento. A Profa. Dra. Maria Sylvia Porto Alegre, por ter usufruído sua franqueza intelectual, já no primeiro semestre do curso, encaminhando-me para uma lição que jamais esquecerei: do rigor científico como pressuposto fundamental nas discussões acadêmicas. E a Rafael Chamboleyron, que em passagem pelo Arquivo Público do Estado do Ceará, reservou um pouco de seu precioso tempo para me oferecer sua experiência de pesquisa sobre os jesuítas do primeiro século de Conquista.

À CAPES, devo o auxílio financeiro nos vinte e quatro meses do mestrado, possibilitando-me viagens no Ceará e em São Paulo, para Encontros, pesquisas e, ainda na permanência por um semestre, na Unicamp, como aluno especial através do PROCAD - Programa de Cooperação Acadêmica, com pesquisas realizadas também em bibliotecas na USP e PUC-SP.

Em viagem para Barão Geraldo, não podia deixar de mencionar os colegas Mônica Nunes e Linhares ("o Chico"), afinal, juntos enfrentamos as intempéries e incertezas desse percurso. Suas paciências e ajudas incondicionais – de Fortaleza a Jabaquara, de Jabaquara a Campinas, de Campinas a São Paulo -, nos irmanou para sempre numa experiência de vida inesquecível!

Meus agradecimentos à banca de qualificação formada pelos Profs. Drs. Franck Ribard e Francisco Pinheiro e pela Profa. Dra. Isabelle Braz da Silva, pelos comentários e sugestões que só enriqueceram minhas anotações. Por fim, meu agradecimento pessoal ao Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes, companheiro de primeira hora, que mais que orientador, foi mesmo cúmplice de minhas angústias e discussões ao longo desta dissertação.

RESUMO

Este trabalho analisa como se deu a construção das alteridades envolvendo índios e jesuítas - e em menor grau, outros agentes coloniais -, nos contatos interétnicos nas Serras de Ibiapaba, durante o século XVII, na Capitania do *Seara Grande*. Para tanto, balizamos nossas discussões em duas linhas teóricas fundamentais: o significado ampliado da *Missio* jesuítica e seus desdobramentos nas práticas sociais, principalmente, através de sua catequese; e ainda, no processo peculiar de leitura, concebido e construído pelos povos nativos, a partir de seus entendimentos a cerca dessa nova contingência histórica advinda com os contatos. De forma, que nesse encontro de lógicas culturais distintas foi-se processando uma mútua tradução de como cada lado (ou lados diversos) percebia e compreendia o Outro – missionário e/ou indígena, a partir de seus referenciais, limitações e experiências vividas.

Palavras-chave: História indígena, missões jesuíticas, tradução, alteridades.

RÉSUMÉ

Ce travail porte sur l'analyse du processus de la construction des altérités entre les indiens et les jésuites – dans un degré inférieur, entre autres agents, au cours des contacts interethniques dans la Serra de Ibiapaba, pendant le XVII^e siècle, dans la Capitania do *Serra Grande*. Pour cela, nous avons orienté nos discussions dans deux axes théoriques fondamentaux: le sens amplifié de la *Missio* jésuitique et ses déboulement dans les pratiques sociales, principalement à travers la catéchèse et encore, dans le processus propre de la lecture, conçu et construit par les peuples natifs à partir de leur compréhension de cette nouvelle contingence historique obtenue par les contacts entre eux de manière que, dans cette rencontre de logiques culturelles différentes, une traduction mutuelle de la manière par laquelle chaque côté (ou des côtés diverses) percevait et comprenait l'autre – missionnaire et/ou indigène, à partir de leurs référentiels, limitations et expériences vécues a été développée.

Mots-clés: Histoire indigène, missions jésuites, traduction, altérités.

“E eis diante de mim, o círculo intransponível: quanto menos as culturas tinham condições de comunicar entre si e, portanto, de se corromper pelo contato mútuo, menos também seus emissários respectivos eram capazes de perceber a riqueza e o significado dessa diversidade”. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*.

SUMÁRIO

Introdução: Nas sendas da Vinha.....	01
Capítulo I: <i>Milícia de Jesus Cristo nas Serras de Goapava</i>.....	14
1.2. Obstáculo a ser superado, caminho a ser percorrido.....	15
1.2. Missão como expansão da fé, da lei e do rei.....	36
1.3. Olhos no Céu e olhos na Terra.....	53
Capítulo II: Desordem e heresia na <i>República de Baco</i>	74
2.1. Ordenar para converter: a contabilidade da Salvação.....	75
2. 2. <i>Índios de Pernambuco</i> na <i>Genebra</i> dos Sertões.....	98
Capítulo III: Antigos donos das Serras: exímios leitores no Mundo	
indígena.....	122
3.1. “alguns dos ditos índios estimam muito um papel”.....	123
3.2. A disputa pelo Sagrado.....	142
3.3. De Caraíba a <i>Amanaiara</i> : trajetórias e construções.....	158
Considerações finais.....	187
Fontes e Bibliografia.....	191

LISTA DE MAPAS E ILUSTRAÇÕES

Pintura do Aldeamento nas Serras de Ibiapaba (2001).....	xi
Mapa da Vice-Província jesuítica do Maranhão (1753).....	34
Percurso dos primeiros jesuítas às Serras de Ibiapaba (1607-1608).....	46
Expansão dos jesuítas no norte da Colônia (XVII-XVIII).....	52
Parte do Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes (2002).....	91
Gentios, do Ceará, aproximado das missões do Oriente (1675).....	173
O Santo e os Bárbaros nas Serras de Ibiapaba (1661).....	174

CAPÍTULO I

MILÍCIA DE JESUS CRISTO NAS SERRAS DE GOAPAVA

“Portanto, os que pretendem entrar nesta Companhia, conforme o conselho do Senhor, antes de tomar sobre os seus ombros esta carga, meditem longamente se se acham com tais forças espirituais que possam levar a cabo a construção desta torre; isto é, se o Espírito Santo que os move lhes promete tanta graça, que esperam levar, com a Sua ajuda, o peso desta vocação; e depois de darem, por inspiração do Senhor, o seu nome a esta milícia de Jesus Cristo deverão estar prontos, dia e noite, de rins cingidos, para o pagamento de tão grande dívida”. Carta Apostólica *Regimini militantis ecclesiae*, do Papa Paulo III, de 1540.

1.1. Obstáculo a ser superado, caminho a ser percorrido

O Setecentos, em terras brasílicas, foi um período peculiar de colonização e conquista de territórios, até então desconhecidos dos diversos agentes do governo português. Se no primeiro século colonial, o litoral era palco principal de lutas de conquista e de reconhecimento dos povos ameríndios, a expansão, todavia, devia adentrar o interior, identificar sua geografia e, sob os auspícios da Coroa e da Cruz, fincar simbólica - mas também de forma realística - a extensão dos seus domínios.

Dentro de uma tradição historiográfica, comumente, chamada “regionalista”, que talvez tenha começado no Brasil com a criação dos Institutos Históricos e semelhantes centros de memória, o sertão fora concebido como o interior da Colônia, longe, assim, dos primeiros núcleos de povoamento do litoral. Capistrano de Abreu, em artigo publicado na *Revista Trimensal do Instituto do Ceará*, referindo-se a esta capitania, mencionou sobre seu povoamento a luta sempre presente entre a “marinha” e o “sertão”, concluindo, dentro de uma perspectiva linear de história que “o Ceará não podia continuar imune por muito tempo na marcha acelerada por o rio-mar”. (ABREU, 1988: 135 e 142).

Apesar de Capistrano referir-se aos rios e, por conseguinte, ao caminho do gado por meio da pecuária¹, como elementos preponderantes na ocupação do interior², o que nos interessa, neste tópico, é discutir o papel estratégico das Serras de Ibiapaba para a “conquista espiritual” das regiões circunvizinhas, mesmo porque, o caminho a ser descoberto pelos colonizadores por terra entre o Maranhão e as “Capitanias do Norte”, cujas Serras, eram um obstáculo a ser superado, mas também um caminho a ser percorrido, constituiu “outro vetor da expansão da presença portuguesa nos sertões de fora” (PUNTONI, 2002: 27).

¹ Valdelice Girão comentando a ocupação na capitania cearense teria afirmado que os rios Jaguaribe e Acaraú “foram os dois primeiros pontos essenciais da colonização; e, ao mesmo tempo, serviram de estradas onde se desenvolveu a marcha de ocupação da Capitania; e depois escoadouro das manadas de corte para os mercados consumidores”. GIRÃO, Valdelice Carneiro. Da Conquista e Implantação dos Primeiros Núcleos Urbanos na Capitania do ‘Siará Grande’. In: SOUZA, Simone (coord). *História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1994, p.32.

² Segundo o autor, as duas correntes principais de povoamento advindas da expansão da pecuária teriam sido: da Bahia, ocupando o curso dos rios São Francisco e Itapicuru, também conhecido como “sertão de dentro”; e de Pernambuco, abrangendo as regiões próximas do litoral até chegar ao Ceará, o “sertão de fora”, onde em algum momento confluíram. Cf. ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Rio de Janeiro, Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Briguet. Prefácio e notas de José Honório Rodrigues, 5ª ed., 1969, p. 159.

Nesse período, o sertão começou, pouco a pouco, a ser construído enquanto um lugar compreensível, resultado da experiência entre colonos, índios e missionários. Entretanto, para além dos aspectos de reconhecimento geográfico e constituição econômica, o sertão foi sendo construído também, sobretudo, na correspondência jesuítica, como um “lugar cultural” de identificação do “outro” (POMPA, 2003: 199). A conotação de vazio, ou dito de outro modo, da ausência do legado da Cristandade nesses territórios e sob diversas sociedades indígenas, na acepção dos filhos de Santo Inácio, era uma clara manifestação da dominação demoníaca. Por isso a “verdadeira religião cristã” levada por seus eleitos - marcados pela tonsura sacerdotal de suas cabeças, manejando o breviário como arma espiritual, devia, urgentemente, sanar essa brecha, ocupar essa ausência.

O território ocidental às Serras de Ibiapaba transformou-se para os portugueses em fatídico mistério, com esparsos fragmentos de informações, colhidos entre nativos e poucos expedicionários que conseguiram atravessá-las. Nas primeiras décadas do século XVII, foi-se formando entre as autoridades coloniais um pensamento estratégico de ação política que visava (re)conhecer tal território, especialmente, quando informantes (estrangeiros e indígenas) davam conta da influência de outros europeus, principalmente franceses e holandeses, conforme demonstraremos no caso do Pe. Luís Figueira, um pouco mais à frente.

Thomaz Pompeu Sobrinho afirmava, que já no final do século XVI, as autoridades de Lisboa e Madri tinham conhecimento da ação de franceses, na costa norte da Colônia e, mesmo sem uma ação concreta, procuraram avisar seus representantes em Pernambuco. A feitoria francesa, no Rio de Janeiro (1555-1560), mesmo derrotada pelas tropas lusas, não tirou dos “gauleses”, contudo, a perspectiva do lucro, na frágil guarnição colonial dando início a uma nova investida, agora, na região do Maranhão (1594-1614), o que resultou, como reação portuguesa, na organização das expedições de Pero Coelho, em 1603, e dos padres jesuítas, em 1607³.

³ Cf. SOBRINHO, Thomaz Pompeu. “Considerações Gerais”. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, pp. 9-58.

Outras expedições com o mesmo intuito adentraram o interior em curso quase inacreditável. Um dos exemplos foi a expedição de Gabriel Soares, em 1624, que, a mando do governador de Pernambuco, tinha o objetivo de tomar posse do Maranhão, pois tratava-se de “uma conquista muito grandiosa, & dillatada, cuja governança S. Magestade ter demarcado desde o Ceará até o ultimo marco do Brazil”. O resultado é ainda mais fantástico, chegando às cabeceiras do rio São Francisco e, de acordo com o relato do capitão Symão Estácio da Sylveira, em sua *Relação*, trezentas léguas depois, atingiram o Peru.

No mesmo documento é possível percebermos o contexto de tais empreendimentos que envolviam as capitanias do Maranhão e Ceará:

“No descobrimento desta Conquista tem S. Magestade, & os Senhores Reys passados metido muito cabedal, assim por terra, como por mar (...). Até que o Governador daquelle estado [Pernambuco], Dom Diogo de Meneses, sabendo o cabedal, pelo pouco antes do seu tempo tinha metido neste [rasurado] Pero Coelho de Sousa, & as guerras que andou com Mel Redondo nas Serras de Goapava [Ibiapaba], & que entre aquelle Gentio havia noticias do Maranhão (entendendo que estes descobridores deviaõ andar perto delle) mandou conservar as amizades que elle deixou feitas com o Gentio do Ceará, pello Capitão Martim Soares Moreno, que havia andado na companhia do ditto Pero Coelho naquellas guerras: & pera isso lhe deu hum barco, & alguns companheiros cã que residio três annos no Ceará, & adquirio pilotos & novas noticias no Maranhão”⁴.

Vemos que o “descobrimento desta Conquista” estava associado a um conflito entre metrópoles européias pelo estabelecimento efetivo do que consideravam suas possessões, exigindo de seus representantes locais a tomada de uma posição concreta. O governador do Maranhão, Bento Maciel Parente, representou e sugeriu à Coroa de Castela, já em 1636, a construção de fortes ou guarnições (São Luiz, Belém, *Rio das Amazonas* e *Seara*) que precisavam ser militarizados para proteção de 42 léguas de costa para “impedir o comércio dos naturais com os inimigos”⁵.

⁴ “Relação Sumária das Cousas do Maranhão” (07/03/1624). In: *Anais da Biblioteca Nacional* – ABN, V. 94, anexo, 1974.

⁵ Cf. “Representação de Bento Maciel Parente a El-Rei sobre as coisas tendentes a defesa e observação e bom governo da Província do Maranhão” [04/08/1636]. In: *Revista do Instituto do Ceará* – RIC, t. 24, p. 234, 1910.

De modo que a dificuldade geográfica acrescida, ainda, de sua localização estratégica entre as Capitanias de Pernambuco e o desconhecido território além das Serras (que fazia fronteira com o Vice-Reino do Peru), fez de Ibiapaba assunto sempre imprescindível nas correspondências de autoridades laicas, mas também inicianas, cada vez que empreendimentos de reconhecimento e contato com os nativos estivessem esboçados.

Um dos principais motivos da organização da expedição de Pero Coelho (1603) de Pernambuco para as Serras fora a influência francesa naquela região. E as autoridades estavam realmente certas. Araújo estende tal influência, nas primeiras décadas do Seiscentos, mencionando que, já em 1522, o rei D. João III, enviara um embaixador à França de Francisco I para reclamar “o comércio ilícito entre franceses e os indígenas do norte do Brasil” (ARAÚJO, 1979: 26)⁶. O autor menciona, ainda, o tão famoso “festival folclórico” ocorrido na cidade francesa de Rouen, em 1550, como parte das oferendas e homenagens ao casal real, D. Henrique II e Catarina de Medicis, no exótico espetáculo das danças ameríndias, apresentado pelos Tabajara e outros Tupinambá levados do norte do Brasil, onde, “provavelmente, alguns deles eram naturais da Ibiapaba”⁷. Dizemos “exótico” porque a imagem do índio, no Velho Mundo⁸, foi construída, tacitamente, sob dois aspectos: a partir da realidade americana coletada e difundida nas trocas de correspondência entre os missionários (no Maranhão, especialmente, de jesuítas e capuchinhos), autoridades seculares e, ainda, de cronistas viajantes e

⁶ Carlos Studart Filho explica que “existiam ligações constantes, e mais ou menos fáceis, conhecidas já dos franceses no século XVI”. Cf. *RIC*, t. 51, p. 17, 1937.

⁷ Discorrendo sobre a “Ibiapaba Francesa” e defendendo a idéia de origem da “civilização” cearense no planalto ibiapabano, o Pe. Sadoc de Araújo afirma que a “história do Ceará, por isso mesmo, ainda não foi escrita, uma vez que não teve origem no litoral como narram comumente os manuais, nem foi lusa a primeira civilização que entrou em contato com a cultura autóctone e nativa dos primitivos indígenas que habitaram o nosso atual território”. ARAÚJO, Pe. Sadoc de. *Estudos Ibiapabanos*. Sobral: Imprensa Universitária, Universidade Vale do Acaraú, 1979, pp. 45 e 46.

⁸ Velho e Novo Mundo são usados neste trabalho a partir da proposta formulada por O’Gorman: “O significado de ambas as designações é transparente, porque se, em sua acepção tradicional, “mundo” quer significar a porção do orbe terrestre providencialmente designado para a habitação do homem, a América mostrou ser, literalmente, um mundo novo no sentido de uma ampliação não previsível (...), da inserção nela de uma parcela da realidade universal”. O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 198.

aventureiros que presenciaram o cotidiano nativo⁹; o segundo e mais importante para nossa reflexão, a construção da imagem ameríndia a partir dos referenciais da cultura européia (RAMINELLI, 1996).

Entretanto faz-se necessário entender o processo de formação das fronteiras, principalmente, devido às fragilidades de jurisdição e competência nas diversas capitanias dessa área norte da Colônia que, por vezes, requereu a intervenção direta da Corte sobre as pendências apontadas. Neste sentido, dentro da organização política implementada pelo governo centralizador de Lisboa que abrangia a organização territorial em capitanias gerais e subalternas, o território cearense passou por diversas jurisdições que, de certo, merecem algumas considerações.

Em 1621, por carta régia, foi criado o Estado do Maranhão desmembrado do Estado do Brasil¹⁰, compreendendo as Capitanias do Ceará, do Pará e do Maranhão, com sede administrativa em São Luís. Por questões políticas, o Estado do Maranhão foi reintegrado ao Estado do Brasil, em 1652, no entanto, pouco tempo depois, em 1654, novamente, ganha autonomia, só que com nova denominação, Estado do Maranhão e Grão-Pará, compondo-se de capitanias hereditárias e reais. Essa designação permaneceu até 1751, quando novas pressões de grupos locais¹¹ obrigaram a metrópole a fazer concessões, mudando a sede do poder para Belém e, outra vez, traçando nova designação que parece

⁹ Para nossa pesquisa, além da farta documentação jesuítica e das autoridades régias, fizemos um percurso em fontes escritas sob a forma de crônicas e/ou relatos produzidos no “calor da hora”. Principalmente, dos Jesuítas, Fernão Cardim [1625] e João Felipe Bettendorff [1699]; e dos Capuchinhos franceses, Claude d’Abbeville [1614] e Yves d’Évreux [1614].

¹⁰ Os motivos do desmembramento com o Estado do Brasil teriam sido a vastidão das capitanias do Norte, com difícil administração da sua sede, na Bahia, além, das dificuldades de navegação onde alguns cronistas afirmam ser mais fácil sair do Maranhão para Lisboa do que para Salvador (CÂMARA *apud* ARARIPE, 1958:76). Trabalho recente, no entanto, conclui que a constituição do Estado do Maranhão foi uma negociação política de influentes famílias vinda de Pernambuco para ocuparem o recém “descoberto” território. Cf. “Cenários e Imagens da Fronteira Maranhense”. In: CARDOSO, Alírio. *Insubordinados mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no Estado do Maranhão (1607-1652)*. São Paulo: dissertação de Mestrado, UNICAMP, 2002, pp. 29-103.

¹¹ Viegas percorrendo sobre *La conquête progressive du territoire*, e os grupos locais no Maranhão teria afirmado: “La politique d’implantation est, dans un premier temps, laissée à l’initiative des colons (...). Il s’agit, en somme, d’une sorte de *far-west* de l’Amérique portugaise”. VIEGAS, João. *La Mission d’Ibiapaba*. Lê père Antonio Vieira & le droit des indiens. Préface d’Eduardo Lourenço. Paris: Chandeigne/UNESCO, 1998, p. 99.

ilustrar os representantes vitoriosos no processo, Estado do Grão-Pará e Maranhão (SOUSA E MELO, 2002: 141).

Por se tratar de capitania incipiente no âmbito da economia colonial, durante o século dezessete, o Ceará neste período, continuava numa incerta e frágil composição fronteiriça. E sobre o “Marasmo Econômico nos Séculos XVI e XVII”, afirmou Lemenhe (1991: 21-23):

“Conquanto as peculiaridades da costa possam ter dificultado o acesso pelo litoral, e é certo que a população nativa ofereceu resistência à conquista, a inexistência do Ceará como região econômica, ao longo dos dois primeiros séculos, residiu na perspectiva mercantilista portuguesa e nas características do mercado europeu (...). Conquistado o Norte, até o Amazonas, expulsos franceses e holandeses, o Ceará, incorporado à administração de Pernambuco seguirá, até o final do século [XVII], entregue à sua própria sorte, sediando apenas uma pequena guarnição militar cuja tarefa consistia em provar simbolicamente o domínio português”.

De acordo com Araripe (1958: 73-75), quando Pernambuco eleva-se à condição de Capitania geral, em 1629, passa a abranger também o território cearense que contava com a presença de capitão-mor indicado pelo governo pernambucano, porém, com atribuições apenas de defesa militar. Somente em 1668, certa estabilidade administrativa quanto ao território da Capitania geral e as atribuições do capitão-mor – então, com poderes militar e civil -, passa efetivamente, a listar o Ceará como sua Capitania subalterna, permanecendo assim até o final do século XVIII¹².

Que papel tinha a Capitania cearense, nesse período, no interior desta nova ordem de acontecimentos, em que era premente o reconhecimento lusitano dos territórios para além das Serras de Ibiapaba e, por efeito concomitante, o estabelecimento efetivo de relações com os diversos povos indígenas?

Talvez, um momento fecundo para o entendimento da importância estratégica da Capitania cearense para a paulatina ocupação do Maranhão e áreas circunvizinhas tenha sido o que envolveu o capitão-mor, Martim Soares

¹² Para uma análise dos resultados práticos na economia do Ceará sob dependência da Capitania geral de Pernambuco, vide: GIRÃO, Valdelice Carneiro. Dependência da Capitania do Ceará ao Governo de Pernambuco, 1656-1799. Fortaleza: *Caderno do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais* – NEPS, Departamento de Ciências Sociais e Filosofia da UFC, nº 4, 1986.

Moreno, o mesmo que na obra *Iracema, uma Lenda do Ceará* [1865], de José de Alencar, um dos símbolos da literatura romântica indianista do século XIX, aparece como personagem europeu, branco e colonizador que enamorando da índia tabajara Iracema, a virgem dos lábios de mel, simbolizava no enredo alencarino a possibilidade de harmonia entre o mundo “branco” e o mundo “indígena”. Na opinião de Hoornaert, o texto de Alencar estaria superado em termos estilísticos, mas não em seu sentido subjacente, ou seja, como proposta para pensar a identidade nacional; ademais, mesmo concordando com o historiador belga, Alfredo Bosi também entende o romance como uma tentativa de “simbiose luso-tupi”, acrescentando que esse processo ocorria gravitando no colonizador, pois “o destino do nativo era tratado como sacrifício espontâneo e sublime” (BOSI, 1992: 176-193)¹³.

O capitão do Ceará, Martim Soares Moreno, auxiliou Jerônimo de Albuquerque, o “capitão-mor da conquista”, quando este navegava as costas cearenses com uma esquadra de quatro navios e mais de cem homens e, após chegarem ao “buraco das Tartarugas” (atual Jeriquaquara, na região norte do Ceará), construíram um presídio para simbolizar a posse portuguesa e requereram-se mais homens para passar ao Maranhão¹⁴.

Alguns decênios antes, o então soldado, Soares Moreno, com apenas 17 anos tinha feito parte da comitiva de Pero Coelho, em 1603, que, saindo de Pernambuco chegou até as Serras de Ibiapaba, de modo que também foi co-partícipe do conflito bélico que o açoriano travou com os Principais Mel-Redondo e Diabo Grande, e, mais que qualquer outro, percebeu o crasso engano dessa estratégia na “conquista do Maranhão”. Anos depois, sobre a comitiva, afirmou que,

“depois de seis meses de guerra onde eu recebi muitas feridas com os demais companheiros, e vendo que nos não podíamos sustentar, nos

¹³ Cf. HOORNAERT, Eduardo. Descobrir o Ceará com os Olhos e o Coração de José de Alencar. Palestra apresentada no Centro Cultural Dragão do Mar de Arte e Cultura, Ceará, em 17/04/2002. (no prelo); Cf. Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar. In: BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 176-193.

¹⁴ “Relação Sumária das Cousas do Maranhão” (07/03/1624). Op. Cit.

retiramos a Seara para que com mais socorro fôssemos a conquista do Maranhão, tão desejada dos Reis passados”¹⁵.

Antes de tornar-se capitão-mor da Capitania do Ceará, Soares Moreno prestara serviços militares no forte do Rio Grande e percorria toda a costa - desta capitania até o Jaguaribe, aonde fora por três vezes (STUDART FILHO, 1960: 92). No entanto, suas estratégias de comando diferiam claramente das de Pero Coelho, pois, suas experiências de aproximação com aldeias nativas foram a mola-mestra de seu desempenho e seu prestígio frente às autoridades coloniais. Para ele, a manutenção das relações entre portugueses e índios, como verdadeiros aliados, era fundamental para expulsar os corsários francêss e holandês que comerciavam âmbar, sal e animais silvestres no litoral.

Para cumprir seu intento, Soares Moreno cultivou uma relação e/ou amizade *sui generis* - para a realidade colonial nesse período de contato-, com o Principal dos Potiguara, Jacaúna, e as quatro aldeias sob sua chefia. E, de acordo com Girão, essa “amizade do tuxaua seria o segredo das suas vitórias, no Ceará”¹⁶. Como prova da força dessa relação construída com o temido chefe indígena, logo após sua promoção como capitão-mor do Ceará, em 1612, o português tomou posse da capitania acompanhado de apenas seis soldados e um vigário, Pe. Baltasar João Correia, onde construíram um forte denominado por ele de São Sebastião e fundou-se a igreja de Nossa Senhora do Amparo, às margens do rio Ceará. Se apenas isso não bastasse para percebermos a relação de respeito e amizade entre os dois, Jacaúna ainda saiu do Jaguaribe e alojou-se com suas forças militares a meia légua da guarnição¹⁷.

Mais que uma aliança militar, Soares Moreno conseguiu um estreito relacionamento, quase de “parentesco” com Jacaúna e, de acordo com Diogo de Campos, sargento-mor de Pernambuco, o chefe potiguara “lhe chamava filho”. Inclusive, a vinda do Pe. Baltasar junto com os soldados para o Ceará tinha sido resultado de uma negociação feita por Soares Moreno e o filho de Jacaúna, junto

¹⁵ MORENO, Martim Soares. “Relação do Ceará” [1618]. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Op. Cit., p. 181.

¹⁶ Vide Introdução e notas de Raimundo Girão. In: MORENO, Martim Soares. Op. Cit, p. 162.

¹⁷ Id. Ibidem, pp. 164 e 165.

ao governador Geral do Brasil, D. Diogo de Meneses, em sua sede na Bahia (STUDART FILHO, 1960: 93)¹⁸.

Logo que voltou para Portugal, Soares Moreno escreveu uma *Relação* [1618] – um relatório sobre suas atividades e experiências no Ceará para conseguir mercês da Coroa. Ele relata que, a mando do “Conselho da Índia” (transformado em Conselho Ultramarino, em 1642), acompanhou a expedição de Jerônimo de Albuquerque ao Maranhão, em 1613.

“Cheguei a Pereiá a primeira boca do Maranhão e dali fui por dentro dos rios e ao dia de S. Ana, cheguei a ilha chamada Tucutenduba, a que pus nome ilha de S. Ana (...) e dali fui a descobrir o sítio de Guaxenduba, donde depois o capitão mor Hierônimo [Jerônimo] de Albuquerque situou seu campo, e teve a vitória com os inimigos”¹⁹.

Que fez Soares Moreno para conseguir adentrar e conhecer os rios de acesso ao interior do Maranhão, com apenas um barco e acompanhado de apenas três dezenas de homens - entre brancos e índios?

“(...) me fui em demanda da Ilha que cheguei com o barco perto da terra donde desembarquei e pondo-me em cima de um penedo *pregando que era filho de Jacaúna todos me ouviram* e me levaram galinhas e muitos legumes, ali pus uma cruz com um letreiro que dizia aqui chegou o capitão Soares Moreno a tomar posseção por El-Rei Católico”²⁰ (grifos nossos)

Devemos destacar, ainda, que Soares Moreno mais do que apenas fazer uso da amizade com Jacaúna, na verdade, conhecia profundamente a organização social dos Tupi, numa clara disposição de entender o outro em sua própria alteridade e, mesmo, revestindo-se dela para ser aceito entre os guerreiros do morubixaba e granjear prestígio, como apontado por ele mesmo em seu relato:

“Ali no dito ano degolei mais de duzentos franceses e flamengos piratas e lhe tomei 3 embarcações donde uma delas veio a Sua Majestade a esta cidade toda a proa e popa douradas e para fazer estes assaltos *me despia nu e me rapava a barba tingindo de negro com um arco e frechas ajudando-me dos índios falando-lhes de continuo a língua e perguntando-lhe o que já sabia bem fazer*”²¹ (grifos nossos).

¹⁸ Id. Ibidem, p. 163.

¹⁹ Id. Ibidem, p. 183.

²⁰ MORENO, Martim Soares. Op. Cit., p. 183.

²¹ Id. Ibidem, p. 182.

Minimizando o exagerado número de mortes dos inimigos (não podemos perder de vista o significado de sua Relação), nos interessa, em seu relato, sua ação de assemelhar-se ao diferente: raspando o pêlo de seu rosto e tingindo o corpo como os demais guerreiros tupis. Certamente, esse comandante português não é o único exemplo registrado nas crônicas coloniais a usar de práticas indígenas para conseguir o respeito de grandes morubixabas, bastando-nos comentar o caso paradigmático de Diogo Álvares Correa, o Caramuru. Esse também português, não se sabe de onde vinha, acabou naufragando na Bahia, em 1510, e passou a comportar-se como guerreiro nativo conseguindo notoriedade entre seus liderados e muitos chefes indígenas, culminando por casar-se com Paraguaçu, filha de grande chefe da Bahia e tornando-se, por isso, aliado fundamental da Coroa, em seu projeto colonizador no Brasil meridional (ALMEIDA, 2000: 150-157).

Não há registro histórico (apenas no romance de Alencar), se Soares Moreno contraiu casamento com quaisquer das filhas de Jacaúna, no entanto, não é difícil pensar que o temido chefe potiguara faria muito gosto nesta relação parental, uma vez, que entre os Tupi, a liderança do chefe perpassava a junção do prestígio de seus filhos e cunhados – mesmo sendo não índios (CASTRO, 1992). De qualquer modo, fazendo uso militar desse “parentesco” com o chefe Jacaúna, o capitão-mor conseguiu avanço considerável no reconhecimento territorial e aliança com os nativos.

A saída de Soares Moreno para Pernambuco, onde fora lutar contra os holandeses, deixou um vácuo considerável nessa “amistosa” relação, inclusive podendo ter contribuído para a repulsa da aliança indígena com os portugueses. Outrossim, tal repulsa acabou por transformar-se também em sentença de morte para os holandeses no Ceará, pois, logo após a rendição batava em 1654 – em guerra contra os portugueses desde 1624, os “índios de Pernambuco” se refugiaram, principalmente, nas Serras de Ibiapaba, e, por entender que os antigos aliados entregaram-se sem a resistência necessária, os líderes indígenas ficaram,

“tão exasperados que enviaram mensageiros aos Brazilianos [índios] do Siara com ordem de massacrar os Alemães [holandeses] no Siara e

em toda parte onde pudessem encontrá-los, e não poupar a vida a nenhum deles (...) e faziam do Siara seu local de estabelecimento e concentração”²².

Podemos supor que a escolha do confronto direto em detrimento dos jogos de alianças proposto por Soares Moreno tinha, pelo menos em parte, contribuído para a aproximação dos nativos do Ceará com os holandeses, no primeiro momento, na guerra travada com os portugueses pelo controle de Pernambuco e, por extensão, pelas conquistas também no Maranhão. No Ceará, o domínio holandês se fez presente em duas ocasiões distintas, de 1637-1644, sob o comando de Gideon Morris e de 1649-1654, sob governo de Mathias Beck.

Apesar de a historiografia “regional” exaltar sempre a administração de Mathias Beck, este primeiro período é particularmente importante para entendermos a ausência do jogo de alianças por parte dos portugueses. O comandante Gideon Morris foi preso por Pedro Teixeira (talvez, em 1629), na possessão holandesa de Tucujú, sendo solto oito anos depois, passando a enviar sucessivos relatórios de sua experiência ao Conselho das Índias Ocidentais. Em seu relatório sobre o “Ceará, Maranhão e Extremo Norte”, de 1640, é possível percebermos o contexto dessas alianças, em que afirmou que “com o favor de Deus e um milhar de homens”, se podia conquistar o Maranhão, pelas razões apontadas:

“1º- todos os fortes e fortificações são pouco defensáveis; 2º- os portugueses não tem suas forças reunidas mas espalhadas e disseminadas por largos espaços; 3º- *aquela multidão de índios lhe é sujeita mais por medo do que por amor*”²³ (grifos nossos).

Por fim, o aspecto estratégico da Capitania do Ceará para a manutenção e consolidação das conquistas no “Meio-Norte”, e não se cansava de afirmar Soares Moreno, apenas com ajuda dos nativos teriam resultados concretos:

“Todos os navios que forem ao Maranhão e Pará lhe será forçoso ir a reconhecer as *Serras de Seará* porque é boa conhecença (...), e as águas correm sempre loeste, convém que os Pilotos se

²² “Carta que, de Barbados, escrevia Mathias Beck em 8 de Outubro de 1654”. *RIC*, t. 70, 1956, pp. 28-36; para além das chamadas “guerras de resistência” nativa, vide: FAUSTO, Carlos. Da Inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 251-282.

²³ Cf. CÂMARA, José Aurélio. Aspectos do domínio holandês no Ceará. *RIC*, t. 70, pp. 5-36, 1956.

asseguem (...). Também como toda a demais terra é inútil, e sem proveito, *de fôrça se deve de sustentar aquilo para estalagem dos que forem e vierem do Maranhão e Pará para Pernambuco* que indo destroçado do caminho *ali refazem assim de mantimentos como de Índios para os acompanhar* também seria para os nossos Navios para o que lhe for necessário que cada dia vem e vão em terra por não haver quem os encaminhasse”²⁴ (grifos nossos).

Se é verdade que a temática da subordinação da capitania cearense ao Estado do Maranhão e a Capitania geral de Pernambuco parece ter sido freqüente na historiografia sobre o Ceará (GIRÃO, 1986: 5), o mesmo não se pode dizer da região que compreendia as Serras de Ibiapaba. Neste sentido, a documentação analisada sugere que este aspecto de sua real jurisdição sempre foi ponto controverso, pelo menos, até o final do século XVII.

O padre jesuíta, Ascenso Gago, por exemplo, quando esteve à frente da missão da Ibiapaba, na década de 1690, tentando reorganizar o aldeamento junto aos nativos da Serra, escreveu ao Provincial da Companhia, Pe. Alexandre de Gusmão, afirmando que os “índios da missão, assim os de língua geral como os Tapuias não cessam de pedir que lhes conserve as suas terras e que lhas não deixe tomar aos brancos”. A dificuldade de entendimento da competência de a quem, exatamente, encaminhar tal pedido é notória no sacerdote: “Tenho-lhes prometido procurar-lhes a sesmaria das que lhe são precisamente necessários; é este um dos meios necessários para a conservação destes gentios mas não sei a quem se há de pedir esta sesmaria”²⁵.

Apesar de toda discussão que fizemos até aqui sobre a jurisdição da Capitania do Ceará, primeiro, subordinada ao Estado do Maranhão e, depois, ao Estado do Brasil - mais precisamente, à Capitania geral de Pernambuco-, a resposta do rei português aos apelos de Ascenso Gago nos é esclarecedora para pensarmos a influência administrativa sobre as Serras de Ibiapaba. Mesmo longa, optamos por colocar esta carta enviada ao governador do Maranhão, quase na íntegra:

²⁴ MORENO, Martim Soares. Op. Cit., p. 185.

²⁵ “Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil” [10/10/1695]. In. LEITE, Serafim, S.I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa / Rio de Janeiro: Livraria Portugália / Instituto Nacional do Livro, III, 1943, pp. 38-56.

“E por que o Padre Ascenso Gago aviza ser conveniente situarem-se os Índios em aldeas pela costa que dista do Ciará ao Maranhão duzentas legoas se lhes dem de sesmaria as terras que ficão desde a Barra do Rio Aracaty Merim athe a Barra do Rio Themona cortando desde as Barras dos ditos Rios a rumo direito para a Serra da Ibiapaba entrando na sesmaria tudo os que os rumos apanharem da Serra athe entestar com os campos geraes que lhe ficão da outra parte cuja diligencia se hade continuar com todo ofavor e ajuda para que se não inqueete este gentio nem aparte daquelles sitios de que se fizer escolha para a sua habitação, e se lhes mandeis dar de sesmaria todas as terras que lhe forem necessárias no districto que tocar avossa jurisdição e data dellas naparte que o dito Religioso reprezente, fazendo que de nenhua maneira se altere asua posse nem lhe tirem os brancos de que elles se receão”²⁶ (grifos nossos).

Há vários documentos em que a inexatidão das fronteiras e jurisdição de Ibiapaba são solucionadas por intervenção direta da Coroa, como ocorreu ao pedido de sesmaria de seis léguas de terra por Antônio da Cunha Souto Maior, para criação de gado, quando, finalmente, fora descoberto pelos portugueses o caminho terrestre entre Maranhão e o Estado do Brasil: “Por não estar determinado a decizão dos limites de hum e outro Estado a respeito dos dizimos”, continua o rei, “e como os de todas as terras das conquistas me pertencem e neste cazo fique ao meu livre arbítrio (...). Fui servido ordenar que pertenção ao Governador desse Estado [do Maranhão] a data das terras”²⁷

A razão por que temos que discorrer sobre os aspectos político e administrativo da Capitania do Ceará está ligada diretamente à obediência das leis (alvarás, cartas régias, Regimentos e outros) que regulamentavam as práticas missionárias, no caso em particular, dos jesuítas, e sua influência sobre os índios aldeados e os empreendimentos convergentes e divergentes entre os poderes laico e religioso, mesmo que, em última instância, tais divergências jurisdicionais fossem resolvidas pelos poderes metropolitanos.

²⁶ “Carta para o Governador do Maranhão sobre se lhe avizar dê toda ajuda e favor para a factura do Hospício que se manda fazer no Siará a requerimento dos Padres da Companhia” [08/01/1697]. In: *ABN*, vol. 66, p. 163.

²⁷ “Carta para o Governador Geral do Maranhão sobre o descobrimento da estrada do Maranhão para o Brazil” [25/01/1699]. In: *ABN*, Vol. 66, pp. 158 e 159.

O Pe. Serafim Leite, autor de monumental obra - referência obrigatória sobre a história da Companhia de Jesus no Brasil²⁸ -, no volume III, dedicado ao Ceará, Maranhão, Pará e Amazonas, dispensa apenas cinco páginas para tratar da jurisdição das Serras de Ibiapaba. O que escapa ao autor jesuíta é que a questão torna-se pressuposto básico no entendimento da aplicação das leis indigenistas sobre o maior aldeamento da Província inaciana na colônia portuguesa.

Mesmo assim, Leite oferece indícios importantes desta dificuldade na ação missionária. Em 1670, os Superiores das missões no Maranhão, os padres Jácobo Peres e Felipe Bettendorff, negaram pedido de alguns padres²⁹ que queriam retomar a missão, nas Serras, logo após o malogro de 1662, “alegando a dificuldade de se visitarem e socorrerem, e porque seria como que sair da Missão e do Estado [do Maranhão] passando à Província e Estado do Brasil” (LEITE, 1938-50, III: 33). Logo, a diferença entre “Missão” e sua subordinação à respectiva Província jesuítica³⁰ e o território da capitania e sua subordinação administrativa deve ser salientada com nitidez, para evitar confusões de análise, mesmo entre os que já enfrentaram essa temática.

O autor afirma, ainda, que a decisão de passar as missões da Ibiapaba para a Capitania do Ceará se deu apenas em 1721, como resultado da viagem a Lisboa do Superior, Pe. João Guedes, requisitando, por escrito ao rei português, a construção de um hospício³¹, no aldeamento das Serras que serviria como um ponto de apoio aos missionários que precisassem de cuidados ou aos que

²⁸ LEITE, Serafim, S.I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (10 Vol). Lisboa / Rio de Janeiro: Livraria Portugália / Instituto Nacional do Livro, 1938-1950.

²⁹ Segundo Leite tratar-se-iam dos padres Antônio Gonçalves e João de Vilar e do Irmão Geraldo Ribeiro.

³⁰ Província era a unidade administrativa básica da Companhia desde a primeira década de sua fundação, sendo um modelo copiado dos Dominicanos, Franciscanos e outras ordens (O'MALLEY, 2004: 86). No Brasil, aparentemente, estas tentavam seguir a lógica espacial da administração secular colonial. Assim, na Colônia, além da Província do Brasil, a Missão do Maranhão foi elevada à condição de Vice-Província, em 1727, após longo debate envolvendo jesuítas do Brasil e de Portugal junto ao Generalato em Roma. Cf. LEITE, Serafim, S. I. Op. Cit., IV, p. 220.

³¹ Hospício seria uma “Casa ou Residência grande, cabeça de toda a Missão, diferente das casas de Aldeias. A ela se acolheriam os missionários das Aldeias para repousar, de vez em quando; e dela, os missionários, que a habitassem de assento, iriam fazer missões às Aldeias e ao sertão. Seria também uma enfermaria geral dos missionários onde se recolhessem os doentes ou alquebrantados pela idade”. Cf. LEITE, Serafim, S. I. Op. Cit., III, p. 73.

simplesmente estivessem de passagem³² (LEITE, 1938-50, III: 30). Oficialmente, desde o início do século XVIII, o aldeamento da Ibiapaba já estava sob os cuidados dos missionários de Pernambuco, através do reitorado do Colégio de Olinda, conforme *Informação para a Junta das Missões de Lisboa*, de 1702, escrita pelo Provincial da Ordem, Pe. João Pereira, listando todas as aldeias assistidas pelos padres jesuítas na Colônia, com exceção do Maranhão e Pará (LEITE, 1938-50, V: 569-573).

Apesar de ocultado por Leite, no período entre 1717 e 1721 é possível percebermos a enxurrada de pedidos e pareceres de autoridades leigas e religiosas sobre a anexação do aldeamento de Ibiapaba, ora ao Ceará, ora ao Maranhão. Tendo toda disputa começado pela Petição de Bernardo de Carvalho e Aguiar, mestre-de-campo do Piauí, enviada ao Rei para anexar esse aldeamento ao Estado do Maranhão: “Vendo a contínua inquietação em que se encontra aquele povo, pela guerra que lhe fazia o gentio bárbaro, matando-se e expulsando-os das fazendas” e que “unisse a capitania do Piauí a aldeia da serras de Ibiapaba, desanexando-a da do Ceará”³³. As reações foram diversas, da parte do capitão-mor do Ceará, Salvador Álvares da Silva; da Câmara de Aquiraz; do ex-governador do Maranhão, Cristóvão de Caldas; do padre secular, Antônio de Sousa Leal; do Reitor do Colégio de Olinda, João Guedes, S.I; e do Principal de Ibiapaba, Dom Jacob de Sousa – cuja interferência foi fundamental para resolver a questão³⁴. Toda peleja judicial estendeu-se por vários anos, sendo finalmente resolvida em setembro de 1721 após o Parecer do Conselho Ultramarino:

“Não duvidava o duque [de Cadaval] de que, desanexada a grande aldeia de Ibiapaba da capitania do Ceará, a largariam os índios voltando para os sertões, como já o haviam feito, o que seria grande

³² O hospício deveria ser construído apenas onde o trabalho catequético estivesse bem avançado. Um ano antes, Pe. Guedes argumentava que com o hospício, Ibiapaba seria ponto de apoio para missões no Piauí, mencionando, ainda, a promessa dos índios em ajudar a catequizar “seus parentes” nas Serras de Araripe (sul do Ceará) com quatro a cinco mil almas. Cf. “Carta do Padre João Guedes, da Companhia de Jesus, representando a vossa o bem espiritual que receberão os moradores da Serra de Ibiapaba em se fundar Hospício” [1720]. *Documentos Históricos - DH*, vol. 99, pp. 122-125.

³³ Cf. Petição de Bernardo de Aguiar a El-Rei [1717 ou 1718]. In: RAU, Virginia. *Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil*. Vol. II. Lisboa: Livraria Portugália, 1958, pp. 379-382.

³⁴ Sobre esta questão, vide: Id. *Ibidem*, pp. 210-211; 235-237; 240-247; 248-254; 276-281; 282-287; 292-293; 298-301; 305-306; 384-393; 394-404.

perigo para as suas almas. Que esta mudança não agradava aos índios, provava-o a petição que a el-Rei viera fazer, a este reino, o seu governador, também índio, D. Jacob de Sousa e Castro, mandando para o mesmo efeito o seu padre missionário [João Guedes]. E se a experiência mostrava que seria melhor não passar a ordem para desanexar aqueles índios da capitania do Ceará, seria muito pior anexar agora o mesmo Ceará ao governo do Maranhão”³⁵.

A leitura cuidadosa desses documentos citados esclarece-nos que a intenção do mestre-de-campo, Bernardo de Carvalho e Aguiar, era ter poder sobre o aldeamento para capturar índios que viviam em paz, mas que uma vez, considerados “bárbaros” poderiam ser tomados como escravos em guerra justa de acordo com a legislação indigenista corrente. Assim, o embate secular pelo controle do aldeamento, no Ceará, deve ser entendido como disputa das autoridades locais pelo controle da mão-de-obra indígena aldeada e não aldeada, através da força belicista que Ibiapaba representava, afinal, já no início do século XVIII, pois, esse reduto sob tutela dos jesuítas tornou-se centro contingenciador de tropas nativas avassaladas³⁶.

Com menos freqüência que as cartas das autoridades laicas sobre a jurisdição de seus territórios, mas igualmente, esclarecedora desta confusão administrativa - que por efeito se estendia também para as jurisdições eclesiásticas, são as reclamações enviadas por bispos concernentes a influência jesuítica nas aldeias. Num caso em particular, o bispo do Maranhão, na década de 1680, tinha se queixado do pouco poder sob os jesuítas, no interior dos aldeamentos. A resposta de El-rei a seus apelos fora rechaçada com veemência e, até mesmo desqualificada:

³⁵ “Parecer do duque de Cadaval sobre as consultas do Conselho Ultramarino” [04/09/1721]. Id.Ibidem, pp. 305, 306.

³⁶ Em 1706, uma parte dos guerreiros nativos fora deslocada para Paraíba “para apaziguar os tumultos” de “Tapuias” rebelados, no mesmo período que se tinha um levante no litoral cearense por conta das injustiças dos moradores “lusitanos” e “lusobrasileiros” em algumas aldeias. O “superior da aldeia”, no ofício de capitão, treinou os índios para a batalha, o que resultou na morte de mais de 400 nativos e dezenas de cativos. Cf. “Carta de Andreoni ao P. Michelangelo Tamburino, Preposto Geral” [12/11/1706]. In: POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, pp. 291, 292.

“Me pareceu mandar-vos a advertir (como por esta o faço) a queixa que há de como procedestes há repartição dos índios e de perturbares aos padres da Companhia nas missões que lhes encomendei, e diser-vos queirais obrar de sorte neste particular que estas queixas não continuem, pois não parece justo que sendo vós um Prelado, de quem se espera a satisfação de vossas obrigações, deis ocasião a inquietações”³⁷.

Aparentemente, as disputas de poder sobre os aldeamentos dirigidos pelos jesuítas não era a única pendência advinda com a inexatidão fronteiriça das competências administrativa e eclesiástica, na capitania cearense, findando mesmo, por realçar divergências entre o poder central colonial – da Bahia, e o governo do Maranhão.

“Que ainda que os Religiosos da Companhia sigam, pela obediência que professam dos cumprimentos às ordens do Provincial deste Estado, e Superior do Maranhão, é razão diversíssima que não dá direito ao Governador do Maranhão, para imitando o seu exemplo pretender ser obedecido no Ceará”³⁸.

A própria Igreja não possuía um projeto integrado durante o Antigo Regime, por isso, as inúmeras disputas de poder, no seio da evangelização, sobretudo, entre o clero secular e os religiosos regulares³⁹. A verdade é que “as pretensões de jurisdição dos bispos nunca foi totalmente resolvido durante o período colonial”, ganhando primazia somente após o “exagerado regalismo”⁴⁰ da segunda metade do século XVIII, com a política pombalina (BOXER, 1981: 86).

A criação do bispado no Maranhão se deu através da Bula *Super Universas* do Papa Inocêncio XI, de agosto de 1677. O prelado secular, D.

³⁷ Cf. “Carta ao bispo do Maranhão sobre a Repartição dos índios” [19/11/1681]. *ABN*, vol. 66, p. 62; “Carta para o bispo do Maranhão sobre dúvida da sua jurisdição sobre os padres da Companhia” [02/09/1684]. *ABN*, Vol. 66, pp. 66.

³⁸ “Carta para o Capitão-mor do Ceará João de Mello de Gusmão” [24/04/1665]. *ABN*, vol. 66, pp. 228, 229.

³⁹ Segundo Charles Boxer, a constituição dos bispos era fundamental para a implementação da hierarquia da Igreja, como representantes diretos do papado. No entanto, em regiões inóspitas, como na Colônia, fora concedida às ordens religiosas regulares uma “autoridade alargada” na conversão e administração paroquial, ressaltando, contudo, práticas de consagração episcopal. Cf. BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Rio de Janeiro: Edições 70, pp. 85-92.

⁴⁰ Para os regalistas, “as finalidades da cidade terrena (da política, do império) são autônomas em relação às da cidade divina, o poder real vem directamente de Deus, pelo que os reis não reconhecem superior na Terra e o papa não os pode depor”. Cf. HESPANHA, António Manuel (coord). *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*, vol. IV. Lisboa: Estampa, 1993, p. 134.

Gregório dos Anjos, contudo, assumiu a nova posição eclesiástica na sede da capitania somente em 1679 (SOUSA e MELO, 2002: 142). O bispado da Bahia data de 1551; do Rio de Janeiro, 1676; o bispado de Pernambuco foi criado um ano antes do bispado do Maranhão. De qualquer modo, embora Vainfas (1997:27) considere a constituição dos bispados no século XVII, “inoperantes” e de “incumbência inviável”, entendemos que foram também claros sinais da estratégia Romana sob os domínios ultramarinos. Essa nova composição da Igreja Católica, na Colônia, é indício importante da percepção dos empreendimentos de expansão, uma vez, que a ocupação do território trazia em seu bojo, a necessidade de levar e difundir os elementos principais da tradição cristã sobre os povos nativos, desde que sob direta supervisão de Roma.

Em carta⁴¹, o governador de Pernambuco, D. Henrique Luiz Pereira, afirmou que, para dirimir quaisquer dúvidas e contradições de interpretação das leis indigenistas entre autoridades seculares (governadores, capitães-mores, etc.) e religiosas (diferentes ordens regulares e clero secular), que certamente, mostravam-se freqüentes, resolvera publicar, em resumo, todas as ordens impostas a sua jurisdição. É esclarecedor notarmos que tal correspondência fora endereçada aos capitães das capitanias subordinadas, aos missionários nos seus aldeamentos e a todos os religiosos que estivessem sob a diocese de Olinda. Uma escrutinadora leitura nos revela, dentre outras, a ausência do mais importante documento da política indigenista para o Estado do Maranhão, no final do Setecentos, o *Regimento das Missões* [1686], que, apesar de específicas modificações em legislação subsequente, teve a essência mantida até o Diretório Pombalino, de 1755.

As ausências⁴² se justificam, uma vez que as missões nas Serras de Ibiapaba desde o Superiorato do Pe. Vieira (1654-1661), estiveram ligadas à

⁴¹ “Carta do Governador de Pernambuco, D. Henrique Luiz Pereira, sobre normas relativas aos indígenas e resumo sobre a dita legislação” [20/10/1735]. In: THÉBERGE, Pedro. *Esboço Histórico sobre a Província do Ceará*. Edições fac-sim. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001, pp. 155-161.

⁴² Dentre os vários documentos ausentes, além do *Regimento*, está a lei de 1680 que abolia a escravidão indígena no Estado do Maranhão. De acordo com Beatriz Perrone-Moisé as “grandes leis de liberdade” teriam sido as de 1609, de 1680 e a de 1755. Nelas a distinção entre índios aliados e inimigos fora anulado. Sobre um balanço histórico da legislação indigenista, vide:

supervisão jesuítica do Estado do Maranhão⁴³ (como demonstrado no mapa I, p. 33), apesar da oficialidade constatada na “Informação para a Junta das Missões de Lisboa” [1702], do Provincial Pe. João Pereira, já comentado. O rigor burocrático da Companhia que perseguia as demarcações fronteiriças das capitanias, no norte do Brasil, perdeu fôlego na realidade colonial, afinal, os aldeamentos jesuíticos, no Maranhão, já estavam estabelecidos e organizados décadas antes, o que, obviamente, encontrava todas as condições propícias para manter certa vigilância nos trabalhos catequéticos nas Serras, certamente, melhor sistematizados que o distante reitorado de Olinda.

No entanto, não podemos perder de vista que o (re)conhecimento desse território e, mais que isso, a promoção do contato com os vários povos indígenas para o estabelecimento dos aldeamentos, faziam parte de um processo de penetração em direção ao interior - ao sertão colonial -, após a letargia que se abateu sobre os missionários durante as guerras luso-batavas (1624-1654).

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, pp. 115-132.

⁴³ Puntoni elaborou uma lista de 61 aldeamentos e missões do sertão nordestino no século XVII, excluindo Ibiapaba por considerá-la sob supervisão do Estado do Maranhão. Cf. Anexo 3, In: PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp, 2002, pp. 295-299.

Essa nova interpretação das ações missionárias, do litoral em direção ao sertão, trazia também uma outra perspectiva quanto à evangelização. Não visava apenas aos descimentos para junto dos colonos, mas à assistência junto aos gentios, nos seus respectivos territórios. As aldeias sertanejas foram sendo fundadas após a década de 1660 e concentravam-se, sobretudo, na região do sub-médio São Francisco, na bacia do rio Itapicuru e no sertão das Jacobinas (BA). A Ibiapaba junto com o Açu e o Apodi constituíam os aldeamentos mais longínquos no interior colonial (POMPA, 2003:57-97, 318). E como teremos oportunidade de mostrar, esse foi certamente, um dos eixos principais, defendido pelos padres nas missões jesuíticas, nas Serras de Ibiapaba, durante o século XVII.

Mas, para fugirmos da rígida armadilha conceitual na formação das fronteiras coloniais – até então pouco consistentes -, é preciso pensá-las como parte de um projeto de espaço que estava sendo construído, potencialmente, na sociabilidade do colonizador e dos “colonizados”. Neste sentido, as fronteiras ou, melhor dizendo, a “região colonial” ganhava dimensão mais humana e menos natural, como proposto por Ilmar de Mattos (*apud* FERNANDES, 2001: 127):

“... se a região possui uma localização espacial, este espaço já não se distingue tanto por suas características naturais, e sim por ser um espaço socialmente construído, da mesma forma que, se ela possui uma localização temporal, este tempo não se distingue por sua localização meramente cronológica, e sim por um determinado tempo histórico, o tempo da relação colonial. Deste modo, a delimitação espaço-temporal de uma região existe enquanto materialização de limites dados a partir das relações que se estabelecem entre os agentes, isto é, a partir das relações sociais”⁴⁴.

Estado do Brasil ou Estado do Maranhão? Província do Brasil ou Missão do Maranhão? A fluidez nas decisões político-administrativas sobre as diversas fronteiras, na Colônia ou mesmo sobre as Serras de Ibiapaba, não deve ser entendida apenas como mera constatação de regulamentações da metrópole, ou da Companhia de Jesus, mas como pano de fundo das relações sociais que envolviam diversos agentes coloniais locais, no curso processual da história, em que missionários jesuítas estavam participando, atentos como eram, dos

⁴⁴ Cf. MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.

meandros do significado ampliado que essas jurisdições, sob seu trabalho missionário, podiam acarretar. E sobre essa fluidez agiram.

1.2. *Missão como expansão da fé, da lei e do rei*

Em março de 1549, chegava à colônia portuguesa, na condição de Superior da Missão do Brasil⁴⁵, o Pe. Manuel da Nóbrega, com outros cinco jesuítas: Leonardo Nunes, Antônio Pires e João Azpilcueta Navarro e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácomo (EISENBERG, 2002: 65). Estavam lançadas, nesse momento, as sementes da ação jesuítica no Novo Mundo, e como veremos, implementadas a partir de suas experiências na realidade colonial resultando em reformas e modelos catequéticos.

Nas primeiras cartas, os jesuítas já apontavam um grave problema que havia que ser resolvido: a ausência, na fonética tupi, das letras f, l e r, que sugeriam, segundo o Pe. Simão de Vasconcelos, a ausência também de fé, de lei e de rei (VASCONCELOS, 1977 [1663]: 98;)⁴⁶. A primeira impressão inacciana dos nativos do litoral, longe de constituir mero preconceito, espelhava o pensamento de homens que faziam parte de uma Cristandade que se alastrava para o outro lado do globo, forjando diferenciadas implicações, desde discussões teológicas sobre a “humanidade” do outro, até a própria prática de ação catequética vindoura.

⁴⁵ Como a obra missionária estava apenas começando na colônia portuguesa, Nóbrega foi nomeado Superior da Missão no Brasil. Em março ou abril de 1553, o Provincial de Portugal, Pe. Simão Rodrigues concedeu-lhe patente de Vice-Provincial, resolução aprovada por Santo Inácio. Somente, em julho do mesmo ano, foi assinada e aprovada sua patente de Provincial da Província do Brasil, primeira criada no Novo Mundo. Vide: LEITE, Serafim, S.I. “Introdução Geral”. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo. Comissão do quarto Centenário da Cidade de São Paulo. Vol. I, 1954, p. 9.

⁴⁶ Duas cartas do Ir. Pero Correia ao Provincial de Portugal, Pe. Simão Rodrigues são singulares neste aspecto. A primeira datada de junho de 1551 rezava o seguinte: “Mas ellos [os índios] tietien tan poca noticia de Dios, que me parece que se há de temer com ellos mucho trabajo, y uma de las causas y más principal es poque no tienen rey, antes en cada Aldeã y casa ay su Principal” (doc. nº 25, §2); outra, de março de 1553, dizia: “y que digamos que es gente que antes deixava morir que quebrantar su lei y deixar de adorar sus ídolos, ellos no tienen lei ni ídolos a que adoren, ni tienen más que algunas abusiones y niñeirias, que aún oi en dia se hallan dentro del reino de Portugal [...], mas esto son casos que facilmente se le pueden quitar poniéndoles en necessidade, como dixe” (doc. nº 60, §19). Id. Ibidem.

Em artigo sobre a representação do índio, do século XVI, Manuela Carneiro da Cunha (1990: 102) levanta questões importantes deste “encontro”, em que o embate de lógicas culturais distintas – índios e colonizadores –, apresentava-se de maneira mais clara.

“Com o Novo Mundo descobre-se também uma Nova Humanidade. Resta o problema crucial de inseri-la na economia divina o que implica inseri-la na genealogia dos povos. Para isso, não há outra solução senão a da continuidade, senão abrir-lhe um espaço na cosmologia européia. Porque a humanidade é uma só, os habitantes do Novo Mundo descendem necessariamente de Adão e Eva”.

A partir do século XV, com as navegações, os então denominados “novos habitantes” precisavam de um espaço singular, no imaginário europeu, que foi sendo concebido pelos colonizadores “ao sabor das disputas pelo controle da nova terra” e, nesse ínterim, tanto a teologia quanto a filosofia ocidentais foram manejadas como ferramentas imprescindíveis para a devida compreensão da “polissemia da imagem do índio” (RAMINELLI, 2002: 66, 164).

De modo que, para alcançar a condição de cristão, necessariamente, era preciso classificá-los, dar forma a essa “Nova Humanidade”, inserindo-os, assim, numa topologia metafísica de ordenação do mundo, onde a Igreja através de seus representantes mais influentes na Colônia, os jesuítas, usaram seus artifícios primazes. “Se Deus não se oferece por inteiro ao olhar, Ele deixa suas marcas no mundo”, salientou Baêta Neves. Entretanto a tarefa cristã e particularmente do sacerdote cristão é de tentar ler essas marcas, mas não apenas isso, pois a “tarefa do sacerdote cristão missionário é maior. Ele não é apenas um leitor das marcas; deve lê-las e modificá-las” (NEVES, 1978: 35, 36).

Não é nosso objetivo aqui discorrer sobre o debate que envolveu a defesa teológica da condição de “humanidade” dos índios, nem mesmo afirmar que os jesuítas foram os arquitetos dessa construção⁴⁷, mas apenas mencionar que esta

⁴⁷ Sobre este debate que perpassava a “humanidade” indígena, inclusive, justificando as ações e métodos missionários de conversão, que envolveu os mais renomados teólogos do século XVI, entre eles: os jesuítas, Manuel da Nóbrega, Luiz Molina, José de Acosta e os dominicanos, Bartolomeu de las Casas, Francisco de Vitória e outros, vide: A Escravidão Voluntária dos Índios. In: EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, pp. 125-166; Desenvolvimento

lacuna teológica devia ser sanada, urgentemente, para a própria existência da Companhia e dos seguidores de Santo Inácio, nas terras “recém-descobertas”.

Fechando esta discussão teológica, o Provincial da Companhia de Jesus no Brasil, Pe. Simão de Vasconcelos, destacou que o Tribunal do Sumo Pontífice (1537) resolveu que “os índios da América são homens racionais, da mesma espécie, e natureza de todos os outros; capazes dos sacramentos da Santa Igreja, e, por conseguinte livres por natureza, e senhores de suas ações” (KOK, 2001: 74).

É fundamental notarmos que, embora o preceito teológico da condição humana dos índios estivesse resolvida no Seiscentos, continuava sendo uma espécie de etapa necessária e importante, no século posterior, mas com um detalhe: eles deviam ser identificados, entrar numa tipologia do Sagrado. E apenas os sacerdotes tinham o poder classificador. O Pe. Vieira junto aos Tabajara nas Serras de Ibiapaba, havia afirmado que com a catequese se “vão despindo [d]os vícios da barbaria⁴⁸, com que começam a ser homens, e se espera que renunciarão também os demais [índios que não foram catequizados], para que acabem de ser cristãos”⁴⁹.

O próprio Nóbrega, contudo, ao defender a humanidade indígena⁵⁰, propôs também uma mudança nos empreendimentos missionários, do que inicialmente tinha sido uma catequese itinerante – em que os padres visitavam as aldeias nativas pregando e ensinando os sacramentos, em nova composição de

Sistemático da Ética Colonial pela Escolástica Espanhola no Século de Ouro. In: HÖFFNER, Joseph. *Colonialismo e Evangelho: Ética do Colonialismo Espanhol no Século do Ouro*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, Rio de Janeiro: Ed. Presença, 1973, pp. 225-242.

⁴⁸ O emprego do termo “bárbaro” originou-se na Grécia antiga, para classificar outros povos e demarcar sua inferioridade. Para Raminelli, o termo saltou os escritos de Aristóteles e Tomás de Aquino, ganhando terreno fértil na colônia portuguesa, sendo bárbaros “os índios de corpos nus”, canibais na faina de devorar carne humana, vivendo sem fé, sem lei e sem rei. Cf. RAMINELLI, Ronald. Op. Cit., pp. 54-77. O barbarismo ganhou nova faceta quando relacionado ao tema do “sacrifício” dos jesuítas no trabalho missionário. Cf. De caraíba a Amanaiara: trajetórias e construções, último tópico deste trabalho.

⁴⁹ VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p.172.

⁵⁰ O Pe. Manuel da Nóbrega rejeitava a tese da *Política* aristotélica, segundo a qual, o ser inferior teria que se subjugar ao ser superior para sua própria proteção. A “humanidade” indígena baseava-se na argumentação escolástica das faculdades inatas: vontade, memória e inteligência. Cf. “Diálogo sobre a Conversão do Gentio” do P. Manuel da Nóbrega [Baía, 1556-1557] e “Plano Civilizador” [Baía, 08/05/1558]. Sobre uma análise desta reformulação proposta e sua influência para o “pensamento político moderno”, vide: EISENBERG, José. Op. Cit., pp. 222-246.

estabelecimento missionário entre os índios através do aldeamento, inaugurando assim uma nova concepção da ação catequética.

Mais do que sanar a condição ou “incapacidade dos índios de fixar tanto os elementos de doutrina como os princípios de um governo ordenado” (MERGET *apud* NOVAES, 1999), a missão tinha uma lógica de construção e expansão da Cristandade que atravessava o oceano atlântico e, diante dos ameríndios, a humanidade desconhecida, estabelecia elementos de um *continuum* cristão. Nas palavras de Laura de Mello e Sousa (1993: 24), “o devassamento dos espaços trazia consigo sua cristianização e ordenação segundo padrões culturais únicos e hegemônicos, europeus, em última instância”. Em suma, poderíamos dizer que a missão possuía esta característica: levar ao gentio, que desconhecia o Deus cristão e sua Igreja constituída, os elementos “civilizadores” para compor sua “humanidade” plena, colocando-os, assim, na condição de homens que podiam tornar-se cristãos.

Neste sentido, não apenas a expansão imperial do governo português⁵¹ e suas conquistas – portanto, de uma continuidade geográfica - deve ser observada. Mais que isso, no cotidiano das missões, havia ainda a necessidade de classificar, nomear este outro, para só então identificá-lo e traduzi-lo. Esse processo de tradução possuía um caráter de mão dupla, ou seja, os nativos também procuravam enquadrar os missionários em sua própria cosmologia. Processo de mútua tradução que, aliás, ocorreu nas Serras de Ibiapaba.

No interior desse processo, a missão não comportava “descontínuos absolutos”, ou seja, não aceitava qualquer traço modificador que anulasse ou descaracterizasse sua imposição homogeneizadora, pois o Mundo concebido e pertencente a Deus colocava os nativos numa ordem de entendimento da Cristandade, de maneira que se enquadrassem em seu próprio universo cultural (NEVES, 1978:29). E esse traço impositivo do que era a “ideologia colonialista” –

⁵¹ Hespanha defende que Portugal possuía um “estatuto colonial múltiplo”, quer dizer, inexistia um projeto homogêneo e centralizador sob suas conquistas até pelo menos o século XVIII, sendo este forjado a partir da realidade interna de suas colônias. Cf. HESPANHA, António M. A constituição do Império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João (*et alii*). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 163-188.

que não poupava nem mesmo os defensores dos índios -, a “humanidade” indígena era, ao mesmo tempo, reconhecida e rejeitada, pois efetivamente, “impor sua própria vontade a outrem implica não considerá-lo parte da nova humanidade de que faz parte, o que é precisamente um traço de civilização inferior” (TODOROV, 1999: 209, 219).

Assim sendo, embora Neves esteja discutindo a missão do século XVI, em seu contexto reformador e sob influência direta do Concílio de Trento, esse é um aspecto que parece ter permanecido, inclusive, nos empreendimentos missionários em Ibiapaba, afinal, a sistemática aplicação dos ditames da Reforma Católica, no Brasil-Colônia, só foi sistematicamente aplicada no século XVII (VAINFAS, 1997: 25).

Por exemplo, Pe. Vieira, na condição de Superior e Visitador das missões no Estado do Maranhão, fez uma leitura da missão da Ibiapaba, no período referente à segunda tentativa de estabelecimento de aldeamento, nas Serras (1654-1662) revelando sua notória capacidade de enquadramento do Mundo. Sobre o trabalho catequético empreendido pelos jesuítas, Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, ele assim se expressou:

“Sofreu mal o demônio que se lhe tirassem das mãos estes despojos tenros [o missionário refere-se à doutrinação das crianças], que ele [demônio] desde o nascimento tinha já marcados por seus, e temendo destes princípios que viria pouco a pouco a ser lançado naquele castelo infernal, que é a chave de tantas outras nações, que tão absolutamente estava dominando, determinou fazer-se forte nele com todas as suas forças e astúcias, e com as mesmas fazer a esta missão a mais cruel e porfiada guerra, que jamais se tem experimentado até hoje na conquista espiritual de todas as gentilidades do Brasil”⁵².

A leitura do padre jesuíta foi clara. Tratava-se de uma “guerra” que devia ser travada pelos missionários contra o maior de seus inimigos, o Demônio. Pois, em geral, era Ele o causador das intempéries naturais, da tão declarada indomia indígena e, conseqüentemente, da “indecifrabilidade aos hábitos cotidianos dos ameríndios” (SOUZA, 1993: 29). E na luta pela “conquista espiritual”, era preciso identificar os sinais da ação demoníaca que estavam à solta nas Serras,

⁵² VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit, p. 150.

principalmente, sobre as crianças nativas. Era preciso, neste sentido, “abranger o dissemelhante” (CUNHA, 1990), e os padres jesuítas foram astutos nesse campo de reflexão, tornando legíveis – em seu próprio universo cultural e de entendimento –, as práticas nativas até então desconhecidas construindo, para si e para a política colonialista, um discurso autolegitimador sobre os nativos.

Assim, trilhando os passos de Quevedo (2000:12), entendemos a missão “como um projeto de evangelização que segue os paradigmas da Cristandade”, ou seja, embora o fim último apontado até recorrentemente na documentação seja a salvação das almas nativas, os padres estavam interessados em levar também os valores cristão e civilizador do Velho Mundo e, nesta perspectiva, foi fundamental a relação entre os missionários jesuítas e a Coroa portuguesa - na concepção expansionista de seus domínios para o então desconhecido interior colonial.

Claro exemplo disso deu-se quando os missionários jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira partiram de Pernambuco, em 1607, com intuito de fazer uma missão de reconhecimento nas Serras de Ibiapaba. Essa ação missionária é importante, pois marcava a presença portuguesa e, por extensão, do Império português entre os índios que sofreram de Pero Coelho, alguns anos antes, um terrível ataque. Eis os objetivos do empreendimento:

“No Mez de jan.ro de 607 p. ordem de Fernão Cardim pr.al nos partimos pera a missão do Maranhão o pe. Fr.co Pinto e eu cõ obra de sessenta Índios, cõ intenção de pregar o evangelho a aquella desesperada gentilidade, e fazermos co q’ se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os frãcezes corsairos q’ lá residem pera q’ indo os portugueses como determinão os não avexassem nem captivassem, e pera q’ esta nossa ida fosse sem suspeita de engano pareceo bem ao pe. pr.al q’ não levássemos conosco portugueses e assi nos partimos sós cõ aquelles sessenta Índios”⁵³.

Os missionários, assim como dito, tinham que fazer o reconhecimento das reais possibilidades da constituição de um aldeamento sob “aquella desesperada gentilidade”, observando as condições geográficas e climáticas nas Serras e, o mais importante, verificar a reação dos nativos a esta nova tentativa de contato, particularmente, porque havia notícias sobre a influência de franceses, muito além de Ibiapaba, pois “representava a mor dificuldade deste caminho”.

⁵³ FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit., p. 76.

As informações, aparentemente, pouco edificantes no aspecto espiritual, faziam parte da prática missionária, desde o século XVI. O padre Juan de Polanco, secretário particular de Inácio, escreveu sob sua supervisão, ao Pe. Manuel da Nóbrega, sobre a prática do relato das cartas, que, em separado, devia conter também notícias do dia-a-dia das missões:

“En las letras mostrables se dirá en cuántas partes ay residentia de los de la Compañia, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificati3n; asimesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa haze cada uno dellos. También, quanto a la región dónde está, en qué clima, a cuántos grados, qué venzindad tiene la tierra, cómo andan vestidos, qué comen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y qué costumbres; cuántos christianos puede aver, cuántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros por curiosidad se scriven muy particulares informaciones, así se scrivan a nuestro Padre”⁵⁴.

Assim, a missão extrapolava o aspecto apenas espiritual e se voltava para uma de suas particularidades na realidade colonial, como empreendimento político e econômico, tornando-se, sem exageros, agente do Estado e/ou da Igreja, principalmente, se analisarmos o contexto desta ação missionária em seus pormenores. Com o intuito de reconhecer o vasto território compreendido entre Pernambuco e Maranhão, as Serras de Ibiapaba mostravam ser, neste momento, um “obstáculo a ser superado” e um “caminho a ser percorrido”, por isso, Pero Coelho, açoriano e morador da Capitania da Paraíba, recebeu autorização do governador Geral do Brasil, Diogo Botelho, para por conta própria desbravar o percurso então “desconhecido”.

No “Auto que mandou fazer o Senhor Governador Geral Diogo Botelho” (26/01/1603), cinco dias antes da expedição do açoriano, estavam registrados os objetivos da Coroa. Nele, o contexto do empreendimento ganha força, uma vez que:

“(...) este estado estava em paz com todo o gentio e que pois assim era e o tempo estava disposto para se poder fazer alguma jornada do serviço de Sua Majestade e da obrigação delle governador,

⁵⁴ Cf. “Padre Juan de Polanco, Carta de Roma, 13 de agosto de 1553”. In: VIEIRA, Antônio, 1608-1697. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, p. 31.

e tendo-se commodidade para fazer descobrimentos e conquistas e acrescentar com isso a coroa e estado real de Sua Majestade”.

A convergência de interesses ditos espiritual e temporal é notória na conclusão do representante da Coroa na Colônia:

“(...) e principalmente por se ampliar e dilatar a nossa santa fé catholica e por seguir o intento que tiveram os reis passados de Portugal de gloriosa memória, que estão no céu, os quaes mandaram duas armadas a esta costa onde agora elle governador manda fazer uma viagem para onde chamam Maranhão (...), e foi uma das razões que mais movem o Senhor governador a mandar fazer a dita jornada, que é tolher e defender dos francezes e mais estrangeiros que vão à dita costa e portos della, resgatar gentios e inquieta-los, como ainda hoje em dia fazem, indo naus a conversar com o dito gentio e indo e vindo aos ditos portos, e roubam e salteiam os nossos navios que vão e vêm para este Estado”⁵⁵.

Dilatar a fé católica e confirmar a possessão real sobre o Maranhão e seus habitantes, eis os objetivos de tal empresa colonial. Com a licença em mãos, partiu em 1603, “visando alcançar antes de tudo a serra, sobre cuja riqueza corriam exageradas notícias”. Como a expedição era custeada por ele mesmo, Pero Coelho decepcionado com o pouco lucro obtido, achou por bem, trazer cativos muitos índios que estavam nas Serras, afinal, os “cativos deviam ser os frutos mais fáceis e imediatos da exploração naquelas circunstâncias”⁵⁶.

De modo que, a expedição missionária liderada pelo Pe. Francisco Pinto cumpria um papel não apenas de conversão e catequese, como já mencionado, mas também de expansão do domínio português⁵⁷. Não é à toa que os padres não fossem acompanhados de escolta militar, pois o caráter de ação missionária revestia-se agora de uma tentativa de paz com os nativos, inclusive levando consigo dezenas de índios, que, por “mercê da Provisão de sua Majestade que

⁵⁵ Cf. NOBRE, Geraldo S. *História Eclesiástica do Ceará* (1ª parte). Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1980, pp. 47 e 48.

⁵⁶ SOBRINHO, Thomas Pompeu. “Considerações Gerais”. Op. Cit., p. 12.

⁵⁷ Girão em capítulo intitulado “A Economia do Ceará no Primeiro Século”, fala das ações catequéticas jesuíticas do século XVII, como empreendimentos importantes na constituição de uma economia nascente e de expansão do Império português, uma vez, que seus trabalhos missionários desdobravam-se na penetração e reconhecimento territoriais e a fixação dos nativos nos aldeamentos. Cf. GIRÃO, Raimundo. *História Econômica do Ceará*. 2ª edição, Fortaleza: UFC/Casa José de Alencar, 2000, pp. 63-97.

tornara as vítimas anteriores do cativo de Coelho livres e forras”. Sobre a expedição comentou Studart:

“Diogo Botelho prometeu mandar auxílios a Pero Coelho; effectivamente esses auxílios foram levados, não em petrechos bellicos nem soldados, que isso seria maior combustível para o incendio em que se abrasava o Ceará, mas na pessoa dos Padres Jesuítas cujo ministério era todo de paz e conciliação, e delles tão somente por ser informado o dito Diogo Botelho que se captivavão os índios e os trazião a vender(...). O prometido soccorro conteve-se no barco em que sahiram de Pernambuco os Padres da Companhia, cujas armas eram o breviário e a palavra”⁵⁸ (grifos nossos).

Essa expedição liderada pelo Pe. Francisco Pinto, em Ibiapaba, serviu ainda como modelo de ação jesuítica implementada nos anos vindouros, no Setecentos, nas missões no Maranhão, como aponta a documentação e demonstraremos em momento oportuno. Desde já é possível entendê-la também, como empreendimento do império português de salvaguarda de seus territórios e de suas fronteiras. Seu companheiro, Pe. Luís Figueira, pela experiência adquirida nas Serras, não se furtou em deixar, à disposição das autoridades do Estado do Brasil, todas as notícias referentes à empreitada e melhor meio de conquistar o caminho percorrido. Após 1608, seu entusiasmo era notório para a continuação das missões no Maranhão, de forma que escrevera duas “Informações” detalhadas do percurso. Serafim Leite, S.I, de posse desses documentos, fez o seguinte comentário:

“Duas informações suas, pouco depois da expedição ao Seara [Ceará], mostram o caminho a seguir(e que de facto se seguiu): que não era possível tentar a missão, sem se proceder primeiro à conquista militar. Dava como argumentos: a braveza e protéria dos índios (...); a dificuldade do caminho, sobretudo a falta de água, nas distâncias de rio a rio; a falta de embarcações (...) por não haver madeira para os fazer; a falta de mantimentos (...); o perigo dos franceses (...); as monções contrárias, do Maranhão para Pernambuco (...) sendo mais fácil ir do Maranhão a Lisboa e dali a Pernambuco, do que do Maranhão directamente a Pernambuco”⁵⁹.

⁵⁸ STUDART, Barão de. Francisco Pinto e Luiz Figueira: o mais antigo documento existente sobre a história do Ceará. In: *Commemorando o Tricentenário da vinda dos primeiros portugueses ao Ceará, 1603-1903*. Fortaleza: Tip. Minerva, 1903, pp. 47-92.

⁵⁹ LEITE, Serafim, S.I. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca/Agência Geral das Colônias, 1940, p. 38.

De forma que não podemos concordar com Capistrano de Abreu, que, referindo-se à ocupação lusa no Ceará, afirmara que nem Pero Coelho nem os jesuítas, Francisco Pinto e Luís Figueira “adiantara um passo à questão do avanço a costa Leste-Oeste”.⁶⁰

Poderíamos supor que essas informações foram usadas não apenas pela Coroa, mas pela própria Companhia de Jesus, através de seus Superiores e Provinciais, no que concerne à melhor avaliação da ação missionária. Em agosto de 1609, o Pe. Luiz Figueira, da Bahia, escreveu a “Dificuldade da Missão do Maranhão”. Apesar de não possuir registro de destinatário, conclui-se pela argumentação final, que foi dirigida sim a um membro da Companhia, sobretudo, pelo tom de sacrifício que sugere.

“Nós chegamos a serra do Ibigapaba, que está antes do Maranhão cem léguas; até a qual fomos parte por mar (de Pernambuco ate Jaguaribe) e parte por terra em que somente não andão tapuyas junto do mar, mas dali por diante desda praya começo os tapuyas, e toda a terra esta cheia delles (...). Mas avendo de ir alguem da companhia eu, como aquelle que mais direito tem nesta empresa, *me offereço pera ser o primeiro em que se quebre a furia dos contrastes*”⁶¹. (grifos nossos).

Pompeu Sobrinho apresenta o itinerário (Mapa II, p. 46) do percurso dos jesuítas e dezenas de índios que os acompanhavam frisando, contudo, ser um “tanto hipotético”, certamente, pelas ínfimas informações topográficas na *Relação do Maranhão* [1608] e sua inexata comparação com os caminhos atuais para e sobre as Serras de Ibiapaba, todavia, trata-se de um mapeamento verossímil, dadas as dificuldades apresentadas. Deve-se ressaltar também o caminho trilhado pelos missionários e sua comitiva, atingindo as incríveis cifras de 103 léguas percorridas pelo Pe. Francisco Pinto e 172 léguas, pelo Pe. Luiz Figueira.

Assim, na época em que a missão do Maranhão transformou-se em ação pioneira em terras ainda “bravias”, a notícia não tardou em chegar a Lisboa e, por conseguinte, animar os mais jovens jesuítas, afinal, as “notícias das aventuras dos irmãos do outro lado do Atlântico eram um sinal vivo das manifestações do

⁶⁰ Cf. Introdução e notas de Raimundo Girão sobre a “Relação do Ceará” [1618]. Op. Cit., p. 180.

⁶¹ Cf. LEITE, Serafim, S.I. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Op. Cit., p. 157.

Entre esses, despertado pelas “vocações missionárias”, estava o Pe. Pedro Pedrosa (1632-1691), que entrou na Companhia com dezesseis anos e aceitando, de imediato, o convite do Pe. Vieira, compôs junto com outros companheiros da Ordem⁶², um grupo que saiu de Lisboa, em dezembro de 1652, e chegou ao Maranhão em janeiro do ano seguinte. O missionário foi fundador da missão de Ibiapaba, em 1655, e pouco depois, se tornava “o primeiro português que penetrou no rio Xingu e abriu o caminho terrestre entre o Maranhão e o Ceará, possibilitando ulteriores intercâmbios, missionários dos guajajaras do rio Pindaré” (HOORNAERT, 1983: 82).⁶³

Diferenciando-se das missões, no litoral da colônia portuguesa e das missões do sertão, que acompanharam o entorno do rio São Francisco, o “projeto colonizador maranhense” parece ter seguido uma lógica diferenciada, em que os missionários, não raro, são apontados como “verdadeiros bandeirantes”, chegando a atingir regiões inóspitas muito antes dos representantes da Coroa (HOORNAERT, 1983: 86 e segs.). Na região intermédia entre Pernambuco e Maranhão, como em toda a Capitania do Ceará, se preciso fosse “com o evangelho em uma mão e a espada na outra” (NOBRE, 1980: 9), jesuítas e representantes do poder local pareciam ter tecido uma dura e irrefutável realidade aos povos nativos no que tange ao usufruto das terras e à prática de suas antiquíssimas tradições.

⁶² Os jesuítas que aceitaram convite do Pe. Vieira, além do Pe. Pedrosa, foram: Francisco Veloso em 1652, Salvador do Vale e Antônio Pereira em 1655, Gonçalo de Veras e João Maria Gorzoni em 1659, João Felipe Bettendorff e Gaspar Misch em 1660. Cf. HOORNAERT, Eduardo (org). *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. (Primeira Época). 3ª ed., São Paulo: Edições Paulinas/Vozes, 1983, 82.

⁶³ Os jesuítas que aturaram no Maranhão e Pará como fruto do pioneirismo da entrada de reconhecimento de 1607, ainda no século XVII foram os seguintes: Francisco Veloso (1619-1679) que fez a primeira entrada no rio Negro em 1657, além, de entradas nos rios Tocantins e Pindaré; Salvador do Vale (1628-1676) que junto com o grupo de 1655 exerceu intensa atividade no Pará, Marajó, Pacajá, Amazonas até aos Pauxis (atual cidade de Óbidos); o jesuíta maranhense, Pe. Antônio Pereira, que expulso do Maranhão por conta do motim de 1661, retorna em 1664 para trabalhar junto às aldeias dos Guajajara no rio Pindaré e no rio Tapajós, morto em seguida em 1687, pelos índios no que hoje seria a região do Amapá; o italiano, Pe. João Maria Gorzoni (1657-1711) que durante cinquenta anos trabalhou nas aldeias dos rios Pindaré, Solimões, Negro, Madeira, Tapajós e Xingu; e ainda, o Pe. Gaspar Misch (1626-1697), luxemburguense, que durante trinta e sete anos exerceu atividades no Pará e Amazonas. Cf. O Ciclo Maranhense, Id. Ibidem., pp. 75-92.

Por que esses empreendimentos de reconhecimento de território, em clara união entre os membros da Companhia e os esforços das autoridades locais, não nos devem surpreender tanto?

A questão está diretamente ligada à própria criação da Companhia de Jesus, no século XVI. A Igreja Católica Romana estava preocupada com a crescente influência das religiões reformadas na Europa, de modo que se fazia necessário nova reformulação, em suas estratégias de influência na Europa e no Velho Mundo. Com as navegações ultramarinas, o problema ampliou-se para uma parcela da humanidade ainda desconhecida. Novas terras significavam também, novos homens desprovidos dos ensinamentos da “esposa de Cristo”, que deviam a partir de então, ser integrados na nova ordem nascente.

Não é por acaso ou coincidência que os primeiros jesuítas vindos com Nóbrega e o representante máximo da Coroa na Colônia, o governador-geral, Tomé de Sousa, tivessem suas prioridades conjugadas no mesmo documento de 1549, escrito pelo rei Dom João III.

“Porque a principal causa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil, foi pera que a gente delas se convertesse à nossa santa fé católica, vos encomendo muito que pratiqueis com os ditos capitães e oficiais a melhor maneira pera isso se pode ter; e de minha parte lhes direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos”⁶⁴.

A criação da Companhia de Jesus estava imersa no pensamento contra-reformador marcado pelo Concílio de Trento. Dos dez primeiros membros participantes do Concílio, em 1546, três eram jesuítas. Vale lembrar que a Companhia de Jesus contava apenas seis anos desde sua aprovação canônica, e esse dado, demonstra a força da Ordem de Santo Inácio no interior da Igreja Romana (GIARD, 1995: 21)⁶⁵.

⁶⁴ LEITE, Serafim, S.I. “Introdução Geral”. In: *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, Op. Cit., pp. 5 e 6.

⁶⁵ O'Malley, contudo, defende que a Companhia de Jesus não pode ser vista como criação direta da Contra-Reforma (ou Reforma Católica) – tese recorrente nos trabalhos sobre os jesuítas. Pois, os padres possuíam agenda própria, distinta de Trento, apesar de terem percebido tempos depois que esta era uma obrigação pastoral mais ampliada. Cf. O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, pp. 15-44.

Diferencial importante da Companhia de Jesus, nesse período, em relação a outras ordens regulares era sua lealdade ao chefe da Igreja Católica. Nos primeiros documentos papais de aprovação e fundação da Ordem de Santo Inácio, estavam prescritos que suas decisões deviam ser seguidas ordeiramente. Para tanto, além dos três votos de castidade, de pobreza e de obediência, comuns às ordens monásticas, fora acrescentada uma outra, de direta obediência ao Pontífice, o “vigário de Cristo”⁶⁶. Este quarto voto não era devido ao Papa propriamente dito, como repetidamente apontado por estudiosos da Companhia, mas teve seu desdobramento ampliado no que O'Malley (2004: 461), acertadamente, chamou de “voto de mobilidade”, ou seja, consubstanciava a própria idéia de missão, em sua forma expansionista e de deslocamentos.

O reflexo desse contexto, certamente, pode ser apreendido na atenta leitura da Carta Apostólica *Regimini militantis ecclesiae*, de 27 de setembro de 1540. Nesta *Fórmula* de criação do Instituto da Companhia, o papa Paulo III, mui apropriadamente os chamou de “milícia de Jesus Cristo” antevendo a influência mundial⁶⁷ dos companheiros inicianos. E seu destino e fim, mesmo sem uma idéia formada sobre os percursos ultramarinos, já estava prescrito:

“E assim fiquemos obrigados, quanto estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem, sem qualquer subterfúgio ou escusa, quer nos envie para entre os turcos ou outros infiéis, que habitam mesmo que seja nas regiões que chamam Índias, quer para entre hereges ou cismáticos, quer ainda para junto de quaisquer fiéis”.⁶⁸

⁶⁶ A expressão “vigário de Cristo” foi usada pela primeira vez pelo Papa Inocêncio III (1198-1216) e depois, em definitivo, por Inocêncio IV (1243-1254). Segundo Sousa e Melo, esta mudança trouxe um significado ampliado do papel do chefe da Igreja Católica, que passou de “vigário de S. Pedro” e, portanto ao de um simples sacerdote, para tornar-se vigário direto de Cristo, ligado simbolicamente à universalização do poder divino. Cf. SOUSA E MELO, Márcia Eliane Alves de. *Pela Propagação da Fé e Conservação das Conquistas Portuguesas: as Juntas das Missões – Século XVII-XVIII*. Porto: Tese de doutoramento, Universidade do Porto, 2002, p. 26. Todavia, achamos que esta mudança conceitual no período das navegações ultramarinas ganhou novo reforço, uma vez, que poderia ser reflexo de uma perspectiva expansionista do Catolicismo. Vale acrescentar que nas *Constituições* da Companhia, o Sumo Pontífice é considerado “vigário de Cristo”.

⁶⁷ Além do Novo e Velho Mundo, os inicianos atingiram também Ásia e África.

⁶⁸ Esta Carta foi depois confirmada por outra do Papa Júlio III intitulada *Exposcit debitum*, de 21 de julho de 1550. Vide, *Fórmulas do Instituto da Companhia de Jesus*. In: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 1997 [1558], p. 25.

A Igreja, diante das contingências históricas⁶⁹ que mudaram drasticamente sua organização interna pós-tridentina reforçando, consideravelmente, o papel dos prelados e sua formação teológica, “encontrou na Companhia de Jesus uma forma nova para sua sobrevivência. Tanto em relação aos protestantes como em relação à crise da Igreja, conseguiram os jesuítas dar respostas às expectativas gerais” (MEIHY, 1992:40).

A aproximação entre o Trono e o Altar, a Cruz e a Espada, concretizou-se por uma série de documentos da Santa Sé, culminando, contudo, com o breve *Praecelse Devotionis*, do papa Leão X, de 1514. O Padroado Real Português fora formado e, com ele, uma série de atribuições que o rei teria sobre as missões ultramarinas⁷⁰. Nas palavras de Charles Boxer (1989: 99, 100), o Padroado “pode ser vagamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil”. Ou dito de outro modo, a Igreja nos assuntos da Colônia, estava dependente do controle dos representantes do Governo metropolitano, a não ser em assuntos estritamente de dogma e de doutrina (AZZI, 2001: 20-22).

Na documentação do século dezessete, que temos pesquisado, é constante a indicação dessas atribuições por parte da Coroa. Apenas pelo aspecto ilustrativo – já que vários documentos aqui listados dão conta dessa associação -, consultemos uma carta real dirigida ao governador do Maranhão, datada de 1684, em que o rei se queixa da falta de iniciativa do Provincial da Companhia em enviar missionários àquele Estado, chegando mesmo a uma decisão extrema:

⁶⁹ Para uma breve discussão do contexto da Igreja Romana, desde sua criação até o século XVI, e o papel da Companhia de Jesus nas suas reformulações, vide: A Igreja Católica no limiar do século XVI. In: ASSUNÇÃO, Paulo. *A terra dos Brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000, pp. 41-55.

⁷⁰ Na América sob a influência hispânica, a congênere do Padroado seria conhecida como *Patronato*, no entanto, as atribuições eram as mesmas para os monarcas ibéricos: construir ou permitir a construção de catedrais, mosteiros, conventos, hospícios e etc.; apresentar a Santa Sé, uma lista para preenchimentos de bispado, arcebispado, abadia e outras funções eclesiásticas menores; administrar jurisdições e receitas eclesiásticas; transferir, promover ou afastar prelados de quaisquer ordens; arbitrar conflitos envolvendo o poder eclesiástico e civil e entre os próprios clérigos; e por fim, aceitar ou rejeitar documentos papais após passar pelo crivo da chancelaria da Coroa. Cf. BOXER, Charles Ralph. Op. Cit., pp. 85-115.

“Ao Provincial da Companhia de Jesus deste Reyno mando avertir por carta minha a obrigação que tinha de enviar a esse Estado Padres Missionários pela falta que delles havia, e que a satisfizesse com Padres Missionários portugueses, e não estrangeiros; Pareceu-me ordenar-vos que não tendo os ditos Padres todos os Missionários que são obrigados lhe não assigneis a certidão que costumais assignar como do seu superior para elles haverem de minhas rendas as que lhe mando dar para alimentos dos ditos Missionários”⁷¹.

O número de sacerdotes estipulado pela autoridade real era preceito da permanência e manutenção da obra missionária. A divergência entre a Coroa e o Provincial da Companhia, aparentemente, vinha de algum tempo, pois, uma outra Carta enviada ao Prelado data de dias precedentes, sugerindo correspondências anteriores⁷².

É necessário esclarecer ainda que não havia, nessas propostas de ação conjunta, uma dualidade de questões separadas – o político e o religioso⁷³, como talvez, possa parecer à primeira vista. Mas que o trabalho missionário dependia acertadamente da empresa colonial e vice-versa, uma vez que, na Amazônia colonial, o estilo inaciano valorizava o político como expressão fundamental de sua missionação, “como mecanismo para conseguir la salvación de las almas” (LONDOÑO *apud* CHAMBOULEYRON, 2002: 307).

No mapa III – *Expansão dos jesuítas no norte do Brasil* (XVII-XVIII), é possível verificarmos que Ibiapaba serviu ainda como ponto de apoio para o fluxo missionário em outros aldeamentos ou assistência itinerante em diversas missões. Portanto, nas Serras de Ibiapaba do século dezessete, embora não possamos apontar os jesuítas como pioneiros, no contato com as aldeias nativas,

⁷¹ “Para o Governador do Maranhão que não tendo os Padres da Companhia os Missionários que são obrigados lhes não assigne a certidão que costuma” (06/09/1684). In: *ABN*, Vol. 66, p. 66.

⁷² Cf. “Carta para o Provincial da Companhia de Jesus” [02/09/1684]. Id. *Ibidem*, p. 64.

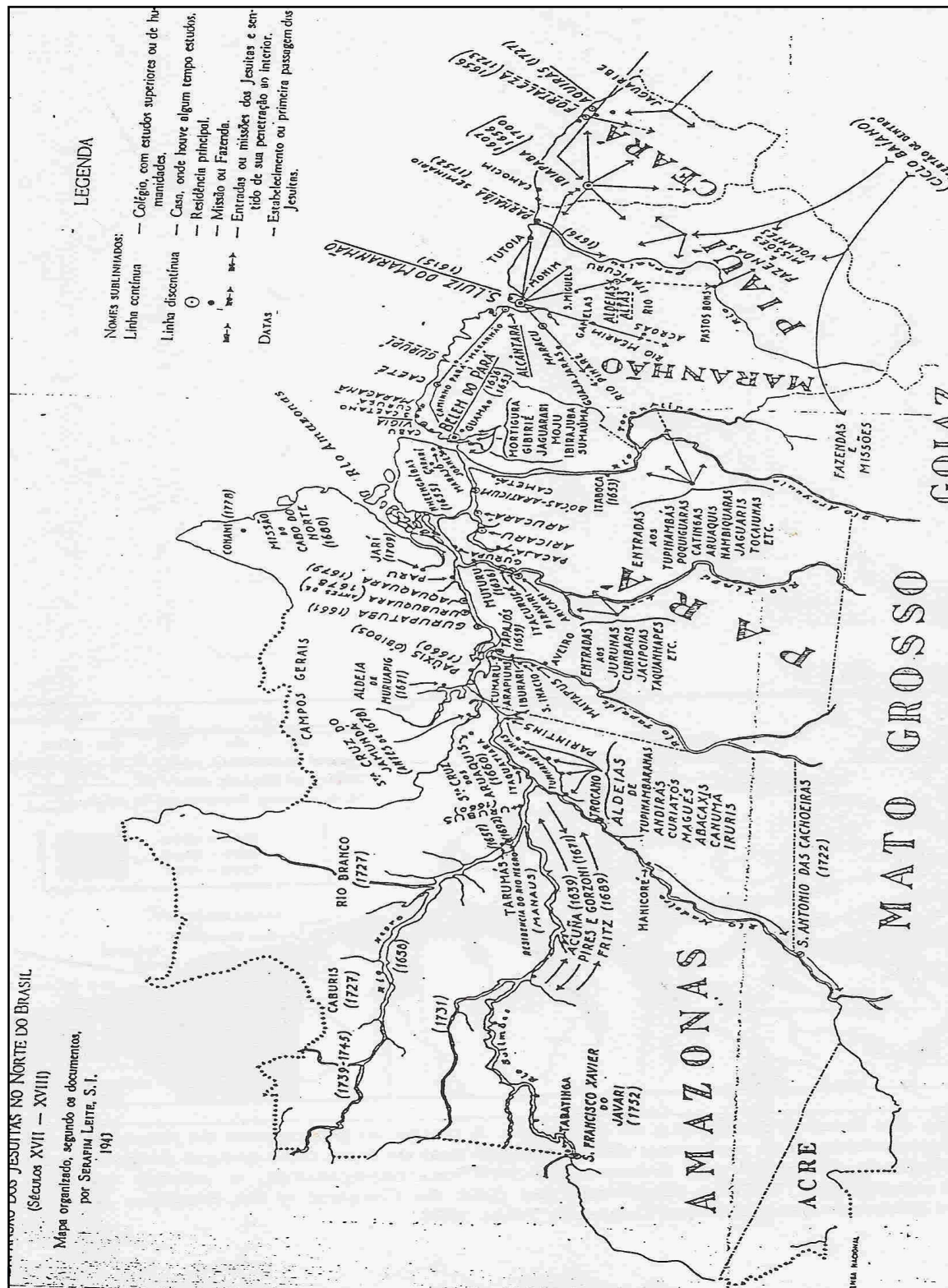
⁷³ Sobre a anacrônica dissociação entre política, economia e teologia nos

empreendimentos coloniais, Vide: PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a*

Unidade Teológico-Retórico-Político dos Sermões de Antônio Vieira. São Paulo:

Editora da USP; Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994.

certamente, foram eles que iniciaram um processo de “diálogo” e de entendimento do outro, nesta região norte da Colônia e seu objetivo era claro: introduzir e perpetuar o significado abrangente da fé, da lei e do rei sobre as populações ameríndias.



1.3. Olhos no Céu e olhos na Terra

A região que, no início do século XVII, constituiu o Estado do Maranhão e Grão-Pará foi palco de diversas ordens religiosas, entre elas, os Franciscanos, os Mercedários, os Carmelitas e a Companhia de Jesus. No entanto, seus trabalhos missionários não eram homogêneos e diferiam ainda nos métodos empregados e público assistido, variando as influências catequéticas sobre os nativos ou sobre os parques núcleos de povoamento luso-brasileiro⁷⁴.

Entre os historiadores e demais estudiosos não há dúvidas: os jesuítas foram a mais pujante das Ordens religiosas no Maranhão e regiões vizinhas. Desentendimentos com o poder laico, nas Câmaras de Belém e São Luiz; discursos inflamados nos púlpitos, no interior das igrejas para a assistência de colonos, contra a escravidão ilegal⁷⁵; influência externa, na Corte, na formulação e reformulação das leis indigenistas⁷⁶; enfim, não se pode propor qualquer reflexão histórica contundente do século XVII, sem levar em conta, a influência desses sacerdotes, na construção dos discursos de poder, na experiência e relações sociais que envolviam diversos agentes coloniais.

Agora, por que razão os missionários conseguiram tão grande prestígio em suas ações missionárias no espaço colonial?

⁷⁴ Os Franciscanos dividiam-se em três ramos distintos: os da Província de Santo Antônio, os da Piedade e os da Conceição da Beira e Minho. Trabalharam com os índios em diversos aldeamentos (Anaratuba, Bocas, Caviana, Acapary, Paru e de Menino Jesus); os Mercedários, ordem de Nossa Senhora das Mercês, era uma congregação espanhola no Vice-Reino do Peru e que teria chegado ao Pará, por convite de Pedro Teixeira, em 1639, ao voltar de Quito percorrendo todo o curso do Amazonas. Trabalharam junto aos poucos núcleos “brancos”, abrindo escolas para os filhos de colonos; os Carmelitas, que não raras vezes entraram em conflito com os jesuítas, tiveram forte influência missionária junto aos nativos, situado nos rios Negro e Solimões. Vide: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759. HOORNAERT, Eduardo (coord). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 63-120.

⁷⁵ Os jesuítas não eram *a priori* contra a escravidão nativa, como um mecanismo legal de controle. Mas, discordavam da ilegalidade de suas práticas para fins de exploração desmedida e que interferisse no cumprimento de suas doutrinas. Estas posições, entretanto, foram mudando internamente no próprio seio da Companhia de Jesus. Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

⁷⁶ O Pe. Vieira usando de sua influência em Lisboa teria sido o responsável direto pela provisão de 1680 que, dentre outras coisas, mandava as autoridades coloniais ajudarem, inclusive, financeiramente, na expansão dos aldeamentos jesuítas nos sertões, dirigido pelos padres. Cf. LEITE, Serafim, S. I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. p. Cit., IV, pp. 67 e segs.

Os jesuítas, desde a chegada à Colônia, sempre se mostraram austeros observadores de suas missões e dos efetivos resultados de sua ação evangelizadora. Para tanto, valeram-se de sua capacidade de interpretação das diversas circunstâncias em que estavam envolvidos e de sua experiência adquirida, que, indo ou vindo por meio de correspondências, davam visibilidade ao seu trabalho e, tacitamente, suas cartas constituíram também, espaços de tensão, negociação e recuos⁷⁷, forjando estratégias no cumprimento de seu intento, sobremaneira, através de uma “antropologia mais concreta e menos metafísica” (FAVRE *apud* KERN, 1982: 239).

No conjunto dos documentos produzido pelos inacianos é possível percebermos estas inflexões, apesar da sinuosidade dos discursos, tanto de quem as produzem quanto de quem as recebem. A complexa construção discursiva subjacente dessas fontes nos ajuda a compreender “os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio” (CHARTIER, 1990: 17).

A capacidade de observação, normatização e manutenção da expansão missionária jesuítica, onde quer que tenha ocorrido, já estavam delineadas nas *Fórmulas*, na *Constituição* e nos *Exercícios Espirituais* da Companhia de Jesus⁷⁸ (LONDOÑO, 2002: 11-32), de maneira que, juntas, formavam um único corpo com preceitos institucionalizados. Entretanto não podemos cair na tênue armadilha do lugar-comum e achar que uma rígida legislação interna da Ordem *per se* justificava a unicidade de pensamento e ação dos filhos de Santo Inácio. “O fervor missionário dos irmãos da Ordem – estivessem eles no Oriente, na América ou dispersos da Ordem”, comentou acertadamente Eisenberg, “dependia de sua crença na virtude de suas próprias decisões e da aceitação dos comandos de

⁷⁷ “... na cópia e envio de cartas com diversos destinos, foi construído e definido o projeto jesuítico missionário numa troca de informações que se realizava no eixo Roma, Lisboa, Índia, Brasil”. LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 43, p. 30, 2002.

⁷⁸ Para uma leitura destes documentos da Companhia, vide: *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. Op. Cit. ; e, LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Apresentação, tradução e notas do Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002 [1548].

seus superiores, como se esses fossem o produto de sua própria deliberação” (EISENBERG, 2000: 37).

Na sexta parte das *Constituições*, em capítulo intitulado “A Obediência”, Santo Inácio distinguiu os tipos de obediência para consolidação do “corpo da Ordem”:

“Há obediência de execução, quando se cumpre a ordem dada; obediência de vontade, quando aquele que obedece quer a mesma coisa que aquele que manda; *obediência de entendimento, quando sente como ele, e acha estar bem mandado aquilo que se manda*. A obediência é imperfeita quando há execução, mas não há conformidade de *querer e sentir entre quem manda e quem obedece*” - §550⁷⁹ (grifos nossos).

A obediência jesuítica não era apenas ordeira e de pleno funcionamento da hierarquia, mais que isso, era uma disposição inaciana, um vínculo agregador de ação conjunta⁸⁰. De forma que existia uma certa racionalização⁸¹ na prática da obediência que se estendia às práticas de conversão, uma vez que os jesuítas, na “vinha de Cristo”, ou seja, os que estavam mais próximos dos gentios, nos trabalhos de campo, deviam observar e introjetar - como ensinado nos *Exercícios Espirituais*⁸² -, o sentido uno da obediência que ganhava materialidade no corpo social da Companhia, mas que tinha como fundamento metafísico, Deus – a “Causa Primeira de todos os tempos” (HANSEN, 2003: 27). Esta metafísica dos inacianos, de maneira alguma, entrava em choque com as decisões realistas, afinal, esse “projeto se instaura permanentemente: é um processo, um conjunto de políticas cuja formulação e implantação seriam impossíveis para um pensamento voltado apenas para si e para o alto” (NEVES, 1978: 30).

Discorrendo sobre os *Exercícios*, José Eisenberg afirma que, ao lado do conceito constitucional de obediência, o primeiro Geral da Companhia formulou também o conceito jesuítico de “Prudência”. Para esse “método de raciocínio prático”, contudo, dois esteios de pensamento deviam nortear os missionários, enquanto pregadores em terras longínquas: a adaptação das normas e a tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas (EISENBERG, 2000: 45). Mas notem, que a prudência não tinha nada que ver com uma simples precaução por parte dos missionários, era sim, a capacidade de colocar em prática um julgamento sobre seu próprio ministério (O’MALLEY, 2004: 131)⁸³.

⁷⁹ *Constituições da Companhia de Jesus*. Op. Cit., p. 174.

⁸⁰ Id. Ibidem, §659, p. 206.

⁸¹ Como Baêta Neves, usamos este termo não no sentido cartesiano de um chamado cientificismo “positivista”, mas no aspecto de realismo que ele sugere. Cf. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978, p. 30.

⁸² Adrien Demoustier afirma que uma das originalidades de Santo Inácio, ao escrever os *Exercícios* teria sido a estrutura pedagógica indireta, ou seja, dividido em quatro semanas, o livro levaria o exercitante a compreender que sua liberdade resultaria na compreensão de sua união com Deus e consigo mesmo, como indivíduo e como membro da Companhia. Cf. DEMOUSTIER, Adrien, S. I. L’originalité des “Exercices spirituels”. In: GIARD, Luce (dir.). *Les Jésuites à l’âge Baroque (1540-1640)*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996, pp. 23-35.

⁸³ Em 1550, o Pe. Polanco, secretário pessoal de Santo Inácio, tinha listado sessenta qualidades desejadas a um membro da Companhia, a “terceira era flexibilidade, a qual insistia que os candidatos possuísem tanto nos julgamentos especulativos como nos práticos, porque ‘cabeças duras’ não estavam adaptados à vida jesuítica”. O’MALLEY, John W. Op. Cit., p. 132.

Essa prudência pode ser apreendida na análise da correspondência jesuítica sobre os nativos que estavam em cima nas Serras, desde a primeira escrita pelo Pe. Luiz Figueira (1608) sobre a missão de 1607, com o Pe. Pinto, até a última carta ânua (1701) – a que temos acesso -, do Pe. Ascenso Gago quando da fundação do aldeamento da Ibiapaba, estabelecida e sistematizada a partir de 1700.

Na ânua de 1695, o Pe. Ascenso Gago relata as experiências que teve, juntamente, com seu companheiro, Pe. Manuel Pedroso. Um detalhe importante: Este constitui o primeiro relato após o reinício da missão, desde 1693, em que o Superior informa ao Provincial da Companhia no Brasil, Pe. Alexandre de Gusmão, os “costumes” dos diversos povos indígenas que habitavam as Serras, inclusive dos “Tapuias”, que desejavam tornar-se “ovelhas de Cristo”⁸⁴.

O espanto do missionário frente aos costumes nativos nas Serras é flagrante e, como não podia deixar de ser, lança seu olhar cristão – treinado como era -, de desaprovação que nem mesmo o acúmulo de experiência de mais de cento e cinquenta anos de missionação no Novo Mundo foi capaz sequer de estimular uma centelha de luz, em seu entendimento, de percepção e de reconhecimento da plena alteridade nativa - do outro. Gambini (2000: 71) nos apresenta uma resposta fecunda para discussão desta obstrução, porque não dizer, psicológica dos “Soldados de Cristo”. Segundo ele, a preocupação premente, nos trabalhos de conversão e, cansativamente, ensinado nos *Exercícios Espirituais* tinha por finalidade, a “vitória da consciência racional sobre a alma, pela redução do símbolo vivo ao dogma pragmático”.

Vejam os como este aspecto da prática jesuítica operou no contato com os nativos em Ibiapaba. O padre Ascenso Gago informa sobre o desregramento, no constante uso de bebida promovida pelos índios afirmando que, “havendo mantimentos na Aldeia são as bebedeiras contínuas e apenas se achará legume

⁸⁴ Neste relato, Pe. Ascenso Gago menciona os Tabajara (do tronco Tupi), que eram “entre todas as do Brasil, a de melhor juízo”. E os “Tapuias” Guanacé, Reriú e Aconguaçu, sendo estes dois últimos não assistidos sistematicamente devido à distância. O jesuíta, ainda menciona três outras aldeias de “língua geral”, distante quinze dias de onde estavam e não contatados. Cf. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 38-56.

ou fruta de que façam vinho”⁸⁵. Mas a sentença desabonadora extrapola a retórica e ganha consistência com um exemplo em particular:

“Tanto que os meninos têm sete para oito anos, os fazem professar esta arte; para o que se fazem na Aldeia grandes vinhaças e o primeiro a quem embebedam é o menino, fazendo-o beber à força, até que caia, e ao depois bebe tôda a Aldeia fazendo grandes festas de músicas e danças ao som das suas frautas e tambores”⁸⁶.

Apesar da falta de dados suficientes das informações desta carta ânua podemos levantar algumas hipóteses, mesmo que isso signifique correr um risco epistemológico trilhando o caminho movediço das conjecturas. Porém, aceitando o conselho de Ginzburg, as “pistas talvez infinitesimais permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível” (GINZBURG, 1989: 150). Levantemos, então, algumas ilações.

O padre estava diante de uma comemoração comum entre os Tabajara, pelo uso inicial do tembetá (roletes de materiais diversos⁸⁷ colocado no lábio inferior) pela tenra criança, ou seja, estava frente a uma prática identitária e de reafirmação da ancestralidade de um povo. Segundo um dos mais comentados etnólogos do século XX, Alfred Métraux (1979: 98), essa prática para os jovens índios era “signo por excelência de sua virilidade”. As festas duravam dois a três dias e tinham a participação de aldeias circunvizinhas e, ainda, eram embaladas por músicas e regadas com muito cauim. Terminados os festejos, a criança é trazida e encorajada a furar o lábio inferior para que se torne um valente guerreiro. Após a perfuração – com um pequeno chifre ou osso pontiagudo - espera-se a reação: se chorar ou gritar (muito raramente ocorria) é sinal de covardia, caso contrário, será um adulto bravo e valente.

O escândalo inicial aos olhos do Superior, no consumo desenfreado de bebidas, subsiste, contudo, frente a prudência, com a qual fora ensinado e

⁸⁵ Id., Ibidem, p. 42.

⁸⁶ Id., Ibidem.

⁸⁷ Baseado em Jean de Léry, calvinista francês, que escreveu *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1586], Métraux, afirma que os meninos, comumente, usavam roletes de madeira, conchas e pequenos ossos. Os adultos, contudo, usavam “pedras raras de diferentes tipos”. Cf. MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto; apresentação de Egon Schaden – 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, p. 99.

treinado em sua Ordem expansionista. Temendo perder o favor dos Principais, nesse novo contexto de aproximação e continuidade missionária e, ainda por cima, justificar seus atos ao Provincial do Brasil, destinatário da correspondência, o jesuíta, diante do quadro que lhe é apresentado, não vê outra saída senão ponderar, pois é “muito dificultoso o tirar-lhes estas bebedices, e nestes princípios convém permitir-lhes”⁸⁸.

A unidade de pensamento e ação, no interior da Companhia, fazia-se notar numa expressão recorrente nos escritos de Santo Inácio, *noster modus procedendi* (“nosso modo de proceder”)⁸⁹, prescrito desde sua fundação. Essa tônica expressiva transcendeu a documentação oficial da Companhia, sugerindo ideais e atitudes mais espontâneos e atualizadas dos padres (O’MALLEY, 2004: 25) e também foi implementada na missão de Ibiapaba junto com a obediência e a prudência jesuíticas.

O Pe. Vieira, assumindo o cargo de Visitador das missões amazônicas, em 1658, escreveu um Regulamento que deveria ordenar e ministrar a prática missionária. Também conhecido como *Visita*⁹⁰, esse documento é pouco discutido na historiografia, no entanto, nosso entendimento é que era, certamente, um dos mais explícitos indicativos do realismo jesuítico frente a situações coloniais, pois exprimia “inúmeros materiais, de diversificada índole, religiosa, espiritual, catequética, escolar, social, canônica, sacramental, hospitalar, linguística, e civil” (LEITE *apud* NEVES, 1997: 138). O idealizador do “Quinto Império”⁹¹, a formulou

⁸⁸ LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., III, pp. 38-56.

⁸⁹ Eisenberg afirma que este aspecto da Ordem é “freqüentemente negligenciado por historiadores do pensamento político do início da era moderna” e “sobre os rumos do movimento tomista conhecido como *seconda scholastica*”. Cf. *Noster modus procedendi*. In: EISENBERG, José. Op. Cit., pp. 27-58.

⁹⁰ A *Visita* teria sido escrita entre 1658 e 1661. E apesar de tentativas para alterá-la, nunca houve uma aprovação oficial do Geral da Companhia e, “Bettendorff, por ordem do mesmo Geral, mandou copiar a “Visita” de Vieira, e que se guardasse um exemplar em todas as aldeias e Missões, convindo-se de ante-mão em que, tendo mudado depois de Vieira as circunstância da missão, alguns determinações se observassem a moderação que tais mudanças requeriam”. LEITE, Serafim, S. I. Op. Cit., IV, pp. 105, 106.

⁹¹ Em carta escrita ao bispo do Japão, D. André Fernandes, Vieira formula a teoria do “Quinto Império”, que em linha gerais, seria uma defesa visionária e profética, da ressurreição de D. João IV para destruir os turcos e reduzir todos os povos a religião verdadeira, sob a tutela do Papa e do Imperador. Esta carta, junto com sua defesa perante o Tribunal do Santo Ofício e sua *História do Futuro* marcava sua defesa da restauração portuguesa, como Império dominante e mundial sob a tônica sebastianista. Cf. PÉCORA, Alcir. Op. Cit., pp. 51 e 52.

após experiências no rio Itapecuru, com os índios Ibajara; pelo Tocantins, com ínfimos resultados na conversão; na “jornada do ouro”, acompanhando expedições que buscavam metais preciosos no interior; na missão de Nheengaíba, na Ilha de Marajó, onde afirmou ter convertido cem mil almas (HOORNAERT, 1992: 130); e certamente, somadas as suas experiências nas Serras de Ibiapaba, em 1660.

Serafim Leite publicou a *Visita*, dividindo-a em cinquenta parágrafos. Num deles, precisamente no §18 – *Baile dos Índios*, poderia está a base para a tomada de decisão do Pe. Ascenso Gago:

“Para que os índios fiquem capazes de assistir os ofícios divinos, e de fazer conceito da doutrina, como convém, se lhes consentirão os seus bailes nas vésperas dos domingos e dias santos, até 10 horas ou onze da noite somente, e para que acabem os tais bailes, se tocará o sino, e se recolherão às suas casas”⁹².

A admoestação de Vieira referia-se aos aldeamentos plenamente estabelecidos, o que não era o caso da recente contatação de Gago junto aos Tabajara, mas o que interessa notar é que a prudência no discurso vieiriano também emergira com cautela, “até 10 horas ou onze da noite” e “Para que os índios fiquem capazes de assistir os ofícios divinos”.

Mas, o Superior da missão teve tempos depois, a oportunidade de cumprir a admoestação de Vieira em sua plenitude contextual. Em 1700, com o estabelecimento do Aldeamento em Ibiapaba, houve a festa comemorativa e de inauguração da igreja, no dia 15 de agosto⁹³, em homenagem à padroeira, Nossa Senhora da Assunção. As festividades, que duraram cerca de três dias, incluíram procissão, missa, batismo de vinte e cinco catecúmenos e “prática dos Índios” (LEITE, 1938-50, III: 64). Apesar de ter sido uma comemoração cristã e de fundação de uma nascente Cristandade, no maior reduto jesuítico da Colônia, nem por um instante, foi perdido o horizonte do realismo missionário, pois os índios tiveram alguns aspectos comemorativos que lembravam as práticas guerreiras, incluídas nos festejos:

“...danças, carreiras e lutas dos Índios, pondo-se-lhes seus prêmios para os que melhor o fizessem, como também aos que melhor

⁹² Para uma leitura de todo o documento, vide: LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., IV, pp. 106-124.

⁹³ De acordo com Serafim Leite, esta data deveria ser registrada, como fundação da atual cidade de Viçosa, no Ceará.

metessem uma flecha pela roda de uma chave que em distância de 50 passos se lhes pôs por alvo de seus tiros. O que eles fizeram tão bem, que primeiro se acabaram os prêmios do que acabassem todos de despedir a seta”⁹⁴.

De modo, que concordamos com Sousa (2003: 62), ao afirmar que essa festa foi “um misto de diversão e devoção” em que “os missionários transigiam”. Um estudo sobre a formação desses padres, já instrumentalizados, inclusive com aprovação papal - com as ferramentas da *obediência* e *prudência* jesuíticas, mostra a capacidade inaciana de elaboração de uma certa condescendência das práticas sociais ameríndias a partir dos contextos da realidade colonial. Contudo não se tratou de transgressão a ortodoxia teológica da Igreja e a seus preceitos litúrgicos comemorativos, antes, porém, a um “modo de proceder” peculiar no trabalho de missionação. Ou seja, olhos voltados aos Céus, mas também olhos voltados a Terra.

Essa aparente brecha doutrinária era uma estratégia de aproximação e domínio, afinal, os padres sabiam, de antemão, de sua autonomia para julgar a adaptação das normas e a tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas. E mais, sabiam, pelas *Constituições*, que sua salvação dependia por efeito conseqüente, da salvação de suas “ovelhas” – no caso, os nativos, pois o fim da Companhia “não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo”⁹⁵. Estavam, assim, pelo menos nesse exemplo, colocando em prática o que já haviam aprendido em sua formação religiosa.

Retomando o relato da ânuia de 1695, o padre passa a enfocar, entusiasticamente, as pazes conseguidas entre as várias aldeias “Tapuia” que estavam nas Serras e na costa litorânea, no “Ceará”⁹⁶. Em Ibiapaba, a paz

⁹⁴ “Carta annua do que se tem obrado na Missão da Serra de Ibiapaba para o Pe. Francisco de Matos da Companhia de Jesus, Provincial da Província do Brasil, assinada por Ascenso Gago e Manuel Pedroso” [1701]. In: LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., III, p. 64.

⁹⁵ *Constituições da Companhia de Jesus*, Op. Cit., §3, p. 40.

⁹⁶ Como as fronteiras ainda não estavam plenamente estabelecidas, como já comentamos, o que subentendemos nos relatos é que o “Ceará” referia-se ao litoral (talvez, Camocim, hoje localizado no litoral norte do estado do Ceará) em diferenciação ao “Ceará Grande” ou “Seara Grande” que se referia a toda capitania no século XVII.

conseguida foi entre os Reriú e os Guanacé, no entanto, era preciso reconciliar, para o bem maior da missão, estes povos nativos com os Aconguaçu, “tribo que fica mais vizinho ao mar”. Essa tarefa coube ao seu companheiro, Pe. Manuel Pedroso, que estava junto à costa preparando o campo para plantio e levando mantimentos para o descimento dos índios.

O relato diz que quando o jesuíta Manuel Pedroso conseguiu a paz, de imediato, mandou avisar o Superior nas Serras, que com os Tabajara e os demais “Tapuia” desceram ao litoral. Para tão grande acontecimento, os índios colocaram as indumentárias guerreiras - “se vestiram de variedade de penas”, e deu-se início a uma das mais espetaculares cerimônias nativas já registrada, do período colonial, para selar o acordo:

“Logo se formou o Tapuia em meio a uma grande campina, o que também fizeram os índios, repartindo-os em dois batalhões, todos com armas nas mãos; e logo, ao som de várias buzinas, bater os pés, gritos e assobios, investiram para adonde estava o tapuia, o qual o recebeu da mesma maneira, representando todos uma horrível batalha (...) e protestando a vozes que não faziam pazes por medo, que tivessem aos contrários, senão pelo bem em comum que a todos resultava da mesma paz, como os padres lhes haviam dito”⁹⁷.

Já mostramos o valor da bravura entre os nativos ilustrado neste tópico pelo rito de iniciação do tenro Tabajara. A cerimônia de paz era um momento de reafirmação dos valores guerreiros e a necessidade de tornar público isso em encenação tão grandiosa demonstra que os indígenas fizeram uma leitura dessa nova contingência histórica, reafirmando sua alteridade, não somente diante dos sacerdotes, mas, sobretudo, frente a outras sociedades indígenas, desde há muito, inimigos vorazes, demonstrando, assim, por seu turno, a clara multiplicidade das fronteiras étnicas encontradas nas Serras de Ibiapaba. Os padres, passivos, assistiram a tudo sem qualquer interferência direta, que teria sido, talvez, letal naquele momento. Foram, neste sentido, prudentes e/ou realistas no trabalho missionário. E qual o resultado dessa marcante apresentação e, por que não dizer também, marcante representação social?

“E feita esta cerimônia repetiram três vezes em voz alta esta palavra *guiaâa*! Que quer dizer paz (...). Logo uns e outros em corpo formaram vistosa dança ao som dos seus maracás e várias cantigas a

⁹⁷ LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., III, p. 48.

seu modo, em que se gastou parte grande do dia. E ao depois, divididos em várias danças e folias, gastaram tôda a noite até amanhecer, gastando mais a maior parte dos dois dias seguintes em as mesmas folias, ao cabo das quais se apartaram cada qual para as suas terras”⁹⁸.

Somado à percepção da festa, outro elemento, no cerimonial, podia ter despertado a atenção jesuítica no episódio – o que pensamos ter ocorrido -, trata-se do uso dos maracás, como instrumentos da festa. Entre os Tupi e, por extensão aos Tabajara, o uso do maracá era muito comum, “fazendo ele parte do nobiliário das famílias tupinambá”, e como destacado por H. Clastres (1978: 48), “sendo conservado, portanto, junto aos demais bens, na casa coletiva. É um instrumento musical destinado primordialmente a acompanhar e a ritmar as danças e cânticos”. Porém os maracás também possuíam uma dinâmica dentro da simbologia ameríndia atingindo, por vezes, a esfera do Sagrado, o que ocorria comumente, nos rituais implementados pelos “grandes pajés”, também conhecidos como *pagy uaçu* ou *caraíba*⁹⁹ e, nesses casos específicos, o maracá passa a ser acessório principal do líder espiritual e “o mediador tangível pelo qual deve necessariamente passar toda a comunicação com o sobrenatural”.

O uso simbólico ou de percussão desses instrumentos, todavia, ainda é ponto controverso entre os estudiosos. Ronaldo Vainfas (1995: 14, 61), por exemplo, em seu estudo sobre a Santidade do Jaguaripe, “autêntica seita herética” que surgiu e, logo foi destruída num curto período de tempo, ao sul do Recôncavo Baiano, em 1580, afirma que fora liderada por um *caraíba* que tinha sido catequizado pelos jesuítas e que “desafiou o colonialismo, a escravidão e a obra missionária dos inacianos, (...), pondo em xeque, enfim, o *status quo* colonialista da velha Bahia de Todos os Santos”. O autor, ainda, atenta para o uso desse instrumento como “objeto de culto entre os tupi”, pois a comunicação com

⁹⁸ Id., Ibidem, p. 49.

⁹⁹ Analisando diversas crônicas coloniais e “etnográficas” sobre os Tupi, H. Clastres esclarece a distinção entre pajé e *pagy uaçu*. O primeiro é também conhecido como xamã encarregado de curar o mal ou infligi-lo dentro da ambigüidade de seus dons; sendo o último, um *caraíba* que vivia recluso, afastado por completo das aldeias – diferindo dos xamãs. Para aprofundar as diferenças conceituais entre pajé, *pagy uaçu*, profeta e morubixaba (chefe tribal), vide: Pajés e Caraíbas. In: CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. brasiliense, 1978, pp. 34-53.

os espíritos se dava mediante os maracás, “encarnação mítica do pajé”. As crônicas Quinhentistas mencionam, que durante os rituais promovidos pelos caraíbas, as cabaças eram pintadas com feições antropomorfas, que na conclusão de Métraux (1979: 59) eram “configurações materiais dos espíritos”. Esse aspecto, dentre outros, sugeriria, de acordo com Vainfas, o culto aos maracás¹⁰⁰.

O padre jesuíta Pero Correia, por volta de 1550, descrevera o maracá e seu uso mágico na cosmologia tupi. Segundo ele,

“Estes fazem umas cabaças a maneira de cabeças, com cabellos, olhos, narizes e bocca com muitas penas de cores que lhes apegam com cera compostas à maneira de lavores e dizem que *aquelle santo tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que falla*”¹⁰¹ (grifos nossos).

O processo de colonização e a formação da Cristandade, no Novo Mundo, trouxeram, numa mesma lógica, uma pluralidade de possibilidades no entendimento da religião cristã por parte dos nativos, acrescidos ainda, da peculiaridade da “região colonial” e temporalidades diferentes - resultado, em grande parte, do processo catequético. De forma que o maracá usado como instrumento de percussão ou como objeto sagrado e de culto deve ser analisado em espaços restritos diante da prática social indígena, afinal, como bem salientou Isabelle Silva (1995: 69), é “fundamental não perder de vista a dinâmica inerente à própria cosmologia indígena, que também desenvolveram (e desenvolve) o seu processo particular de transformações”.

Não é nosso objetivo discutir o uso dos maracás, como instrumentos de percussão ou mesmo como objetos de culto, mas apenas demonstrar, pelo uso

¹⁰⁰ Mesmo constatando tal antropomorfia em seus estudos, H. Clastres (1978: 48) sustenta sua tese sobre os maracás, como simples instrumentos de percussão, e em nota adverte, “Se fosse permitido considerar os desenhos dos cronistas como ‘informações’ tão dignas de crédito como seus escritos, um desenho de Staden [mercenário alemão que escreveu “Viagem ao Brasil”, em 1557], seria muito sugestivo: o maracá que representa é dotado somente de uma “boca”, enganosamente semelhante a uma lua crescente”. Sobre uma crítica documental da crônica de Hans Staden e outros cronistas dos Quinhentos, vide: ASSUNÇÃO, Matthias Rohring. & FLEISCHMANN, Ulrich. & ZIEBELL-WENDT, Zinka. Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH-Marco Zero, vol. 11, nº 21, set 90/fev 91, pp. 125-145.

¹⁰¹ Cf. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. A Santidade de Jaguaripe: Catolicismo popular ou religião indígena. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, 1995, v. 26, nº 1/2, pp. 65-70.

sistemático da farta documentação jesuítica produzida pelos padres¹⁰², que Ascenso Gago tinha pleno conhecimento dessa prática nativa, nas festas comemorativas ou nos ritos dito “gentílicos”. Certamente, como havia ocorrido com seus irmãos de hábito, Francisco Pinto e Luiz Figueira, que no primeiro contato com as aldeias em Ibiapaba, no início do século, deram conta de “outro recebimento”:

“Chegando a aldea sahiu hu grãde tambor que já toda a manhã hiamos ouvindo e cõ seus maracás (que são hus cabaços com hus feijões dentro) tangendo e cantando, e cõ essa solenidade nos meterão na casa que nos tinhamo aparelhado e nos trouxerão logo muitos presentes e as musicas e dâças continuarão dous outros dias cõ suas noutes”¹⁰³.

Não podemos deixar de mencionar, ainda, a constatação do missionário com a própria influência dos xamãs, no funcionamento social e interno das aldeias.

“São superticiosíssimos e crêem cegamente nas mentiras dos seus pagés ou advinhos; porém nesta parte vivem já muito emendados com a ajuda divina os que connosco assistem, porque muitas vezes os temos convencido com razões evidentes, mostrando-lhes as falsidades e embustes dos seus pagés, curando e dando sãoos, por permissão divina, a muitos enfermos que os pagés nunca puderam sarar”¹⁰⁴.

Essa cerimônia ritualizada de paz, que os padres preferiram denominar de “festa”, entre os Tabajara e demais grupos ameríndios, no litoral da Capitania do Ceará, sugere que os maracás foram usados como instrumentos de percussão, embalando a alegria dos índios com seus cânticos de reafirmação étnica.

¹⁰² Já no início do século XVII, Cardim recorre aos referenciais europeus para descrever o maracá: “... ao som de uma cascavel feito ao modo dos que usão os meninos em Espanha, com muitas pedrinhas dentro ou umas certas sementes de que também fazem muito boas contas”. CARDIM, Fernão, S.I. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978 [1625], p. 155.

¹⁰³ FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit. p. 87.

¹⁰⁴ LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., III, p. 42.

Todavia a unidade de pensamento e ação dos membros da Companhia de Jesus não deve passar uma falsa imagem de plena estabilidade. No interior da Ordem, os debates eram freqüentes e até mesmo inflamados de paixão. Em princípios do século XVII, o debate era sobre a implementação dos aldeamentos como estratégia, na catequese, que envolviam, por um lado, os jesuítas de missão que estavam mais próximos dos índios em suas aldeias ou em processo de constituição de seus redutos cristãos, o aldeamento; e os chamados jesuítas de Colégio e Residência.

Na *Terceira Visita*, escrito pelo Visitador geral do Brasil, Pe. Manuel de Lima (1607-1609), o perigo de se trabalhar junto aos índios é levado ao extremo, pois, segundo ele, podia resultar em nefastas conseqüências para a doutrina e a disciplina inacianas. E para impedir tal prognóstico, propunha a proibição de colonos ou mamelucos nos aldeamentos, mesmo que para participar de liturgias e festas cristãs e, ainda, o completo isolamento dos missionários da população nativa, principalmente das mulheres (POMPA, 2003: 73).

A resposta dos padres missionários do Brasil, que defendiam o aldeamento como estratégia de ação, veio à liça com um documento anônimo¹⁰⁵, preparado para a assembléia de 1609, por convocação do Visitador. Segundo Pompa, longe do tom meramente burocrático da correspondência administrativa trocada entre sacerdotes do Brasil e Roma, esse documento “revela as estratégias de evangelização nas aldeias e a fratura não apenas entre a sede central e o Brasil, mas aquela entre os jesuítas de missão, conhecedores dos índios e das dificuldades da catequese, e os de colégio e residência” (POMPA, 2003: 74). Nele, a prudência jesuítica é ainda mais clara:

“Os índios conforme a seu costume mudam as aldeias muitas vezes porque assim se conservão mais. Donde he bem que não fação os nossos edifícios tão grandes que seja depois dificultoso mudar a aldeia; (...) Como os indios para morrerem basta tomarem melanconia

¹⁰⁵ Serafim Leite (1940: 39, 40), afirma que este documento foi escrito pelo próprio Visitador, Pe. Manuel de Lima. Nele, os exemplos da entrada de reconhecimento realizado pelos padres, Francisco Pinto e Luiz Figueira, às Serras de Ibiapaba, em 1607, é tomada como exemplo e análise para futuros empreendimentos ao interior. Se a assertiva de Leite tiver procedência, houve uma radical mudança na formulação proposta pelo Pe. Lima, que de acordo com Pompa, considerava perigosa uma aproximação com os nativos nos aldeamentos. Cf. POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 48.

ec. *Parece que não he bem tirar-lhes os nossos seus costumes que se não encontram com a lei de Deus, como chorar, cantar e beberem com moderação. E se alguns se desmandarem, dar-lhes a sua penitência. E não quebrar-lhes os nastos de vinho, nem impedir-lhes não vão estar na praia ec.*¹⁰⁶ (grifos nossos).

O valor de *Algumas advertências para a província do Brasil* era o precedente histórico do uso estratégico do aldeamento para o trabalho missionário *a posteriori*, sobretudo, como modelo que caracterizava as missões no sertão colonial, na segunda metade do século XVII (POMPA, 2003: 75), incluída aí a das Serras de Ibiapaba. Julgando o que seria a “versão radical das *Advertências* de 1609”, Cristina Pompa, em seu trabalho “Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial”, traduz e publica, em quase sua inteireza, um documento até então inédito para os estudiosos brasileiros, encontrado no Arquivo da Companhia de Jesus, em Roma, intitulado: “Questão: se os tapuias têm de ser retirados do sertão e levados para mais próximo do litoral ou não”[1667], do Pe. Jacob Roland¹⁰⁷.

Esse texto, em geral, mais parece um franco desabafo de quem, há muito tempo, tentava convencer seus companheiros de Colégio, sobre a necessidade de adaptar-se às novas circunstâncias, no interior da Colônia, junto aos “Tapuia”, contrariando a tese, então recorrente, dos descimentos para o litoral, levando os neófitos para mais perto possível da população branca e colonizadora. Fazendo jus a exemplos passados de missionação, não apenas na colônia portuguesa, mas também em outras realidades enfrentadas por missionários de outros países, como por exemplo, no Japão, China, México, Peru, Chile e Canadá, o padre Roland finaliza seu texto, argumentando: se “quisermos seguir a razão, temos que introduzir um outro procedimento nas missões”, e adverte: “como nos ensina a experiência”¹⁰⁸.

Escrevendo da aldeia de São Francisco Xavier, nos sertões de Jacobina (BA), seu argumento foi sendo elaborado a partir de suas experiência nas missões ao interior, e mais que isso, de sua capacidade de interpretação do resultado

¹⁰⁶ “Algumas advertências para a província do Brasil”[1609]. In: POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 75.

¹⁰⁷ Id., Ibidem, pp. 77-79.

¹⁰⁸ Id., Ibidem, p. 78.

concreto de seu trabalho missionário, no que tange ao contato com os nativos e à manutenção da expansão da Cristandade para as zonas desconhecidas – para (re)conhecê-las e dominá-las. Sobre a reação dos índios ao contato com os padres tinha concluído, aliás, jocosamente:

“Dizem que muito freqüentemente acontece que depois de tirados os índios do sertão e levados para o litoral, imbuídos de preceitos cristãos, batizados, logo depois, arrependidos, eles fogem e voltam para suas terras. Não é possível não rir. Então, bons homens, de qual descimento vão falando, se logo que der vontade os índios podem voltar às suas terras? Que descimento é este?”¹⁰⁹.

A causa, de acordo com o missionário, é simples e merecia apenas um pouco mais de discernimento, pois,

“seria um grande milagre se não o fizessem. Com efeito, sendo arrancados desta maneira, e educados nos princípios de uma fé nova e batizados, são tenros na fé e não podem ser alimentados a não ser com leite, como diz o apóstolo dos Gentios¹¹⁰, e não conseguem resistir ao desejo de sua querida pátria e digerir a dura comida (que não sei como se possa dar) que só homens santíssimos mal agüentariam”¹¹¹.

Outro debate acalorado, no interior da Companhia, esteve relacionado ao estabelecimento definitivo da Vice-Província do Maranhão. Já discutimos a fragilidade da burocracia jesuítica sobre o aldeamento nas Serras de Ibiapaba, ora sob influência do Provincial do Brasil, ora sob influência do Superiorato da Missão do Maranhão. De fato, dentro da Ordem, a primeira vez em que se mencionou a separação dessa Missão da Província jesuítica foi em 1617, durante a Congregação Provincial¹¹² do Brasil e, as razões alegadas variavam desde a notória falta de assistência por parte dos jesuítas da Província do Brasil até as dificuldades de comunicação, pois, na maior parte do ano, os ventos oceânicos tornavam-se obstáculos quase intransponíveis, sendo mais fácil seguir do

¹⁰⁹ Id., Ibidem, p. 79.

¹¹⁰ Talvez, o texto bíblico do apóstolo Paulo que se refira o missionário seja o remetido aos Hebreus (5:13, 14): “Quem se alimenta ainda de leite, visto ser criança, é inexperiente quanto à doutrina moral; o alimento sólido, pelo contrário, é próprio para os adultos, que pelo hábito, possuem as faculdades adestradas para discernirem entre o bem e o mal”.

¹¹¹ “Algumas advertências para a província do Brasil” [1609]. In: POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 79.

¹¹² Além da Congregação Geral, instância máxima da Companhia, havia outra de menor alcance conhecida por *Congregação Provincial*, onde se reuniam para discutir assuntos relacionados apenas à Província, inclusive na própria escolha dos dois Professores de quatro votos que participariam junto com o Provincial numa possível reunião da Congregação Geral. Cf. LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., II, p. 498, 499.

Maranhão a Lisboa, que do Maranhão a Pernambuco ou Bahia, o que a rigor não dinamizavam as mudanças requeridas para o pleno funcionamento dos trabalhos missionários, junto às populações indígenas.

À medida que o espaço geográfico da Missão maranhense desenvolvia-se com a constituição dos trabalhos catequéticos junto aos índios, acrescido com estabelecimentos de estruturas físicas: Colégios, Casas, igrejas e Residência dos padres, novos desentendimentos tiveram início. Assim, coube ao poder central, em Roma, tomar medidas para dirimir tais desacordos, e o Geral da Companhia, Pe. João Paulo Oliva, determinou, em 1677, que toda Missão ficasse na dependência da Província de Portugal¹¹³, completamente isolada e independente da Província do Brasil, apesar de continuarem a possuir o mesmo Procurador¹¹⁴ jesuítico em Lisboa. Contudo as discussões internas envolvendo missionários do Brasil e de Portugal não cessaram e nova resolução foi tomada, agora sob anuência do novo Geral, ordenando que a Missão, outra vez, passasse a depender da Província do Brasil.

A questão só foi resolvida, de vez, após envio de uma representação (1726), assinada por 13 padres, entre eles, o Visitador, o Superior da Missão, os respectivos Reitores dos Colégios do Pará e Maranhão e demais consultores jesuíticos locais, onde expunham todo desenvolvimento dos trabalhos missionários com os índios e constatação de sua plena autonomia financeira para manutenção da Obra. Finalmente, em 1727, com 2 Colégios, 27 Residências, 12 missões e 99 religiosos, o Geral da Companhia, Pe. Miguel Ângelo Tamburini, elevava a referida Missão a Vice-Província do Maranhão, nomeando o primeiro Vice-Provincial Pe. Manuel de Brito (LEITE, 1938-50, IV: 213-222).

Todas essas resoluções tomadas por diferentes Gerais, que se sucediam no mais alto posto da hierarquia da Companhia de Jesus, são frutos de petições, tanto da parte de jesuítas do Brasil quanto de Portugal. Para Leite (1938-50, IV:

¹¹³ Um conjunto específico de Províncias formava uma Assistência. A Assistência de Portugal no Brasil colonial compreendia: Província de Portugal, Província do Brasil, Província do Japão, Província da Índia – desmembrada depois em duas: Goa e Malabar, e as Vice-Províncias da China e do Maranhão e Grão-Pará, além das Missões em Angola, Moçambique e Etiópia. Cf. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., I, p. 12.

¹¹⁴ Procurador era o jesuíta encarregado pelo Pe. Geral de representar uma determinada Província em algum lugar específico.

219), “toda essa má vontade dos Padres Consalvi, Bettendorff e Gandolfi” foi reflexo “de certo movimento que se esboçou então contra o governo dos nacionais (Portugueses e Brasileiros)”. Ou seja, toda protelação construída junto a Roma nesse período, deu-se por disputas de jurisdição e, mesmo, por influências pessoais sobre a organização burocrática e missionária dos jesuítas no Brasil. Todavia não é possível aprofundar tal querela pela simples indisponibilidade de documentos, de qualquer forma, optamos por mencioná-la por considerar que tais divergências no próprio seio da Companhia no Brasil, ainda estão à espera de uma reflexão histórica contundente.

Apesar de termos recorrido até o momento, sobre a ação catequética em Ibiapaba, de diversos missionários, não se pode negar que o maior exemplo do uso realístico da “obediência” e “prudência” jesuíticas no Maranhão, delineada nos documentos internos da Ordem, fora implementado pelo Pe. Antônio Vieira, pois, para ele, inexoravelmente, índios subordinados ao Império português e este subordinado ao amplo projeto de cristianização como elemento integrador e mantenedor da Obra divina formariam o “corpo místico do Império” (HANSEN, 2003: 29, 64), que em hipótese alguma, podia ser quebrantado, sob perigo de abjurar os planos de Deus, cujos homens e, principalmente, os missionários para seu êxito completo, haviam que trabalhar ardorosamente, *pari passu* com o poder secular.

Em documento sem data, talvez, um esboço do que viria a ser a *Visita*, Pe. Vieira imprime, no papel, o modo de proceder dos missionários que estavam trabalhando no Maranhão e Grão-Pará. Logo após discorrer sobre a missionação “no temporal” e “no espiritual”, o jesuíta segue desenvolvendo seus argumentos no “modo como se hão de fazer as entradas no sertão pelos nossos portugueses”:

“Chegada que for a tropa à parte aonde a dirigem, terão suas inteligências por meios de suas embaixadas, com que manifestem ao gentio o intento de sua ida, que é só para converter à nossa fé; e para os atrair, os convidem com resgates, prometendo-lhes bom trato e companhia; e quando eles não queiram reduzir-se voluntariamente, sendo em parte que nos podem ofender as nossas povoações, os poderão obrigar por armas; mas de tal maneira sempre que, reduzidos à nossa sujeição, não alcancem eles que há em nós vingança, mas

*serão tratados dos nossos com amor, brandura e caridade*¹¹⁵ (grifos nossos).

A intransigência inicial do sacerdote para com os índios do Maranhão e sua conversão ao Cristianismo, logo se reveste de “amor”, “brandura” e “caridade”. O visionário Pe. Vieira nunca permitiu que sua concepção mística do Plano divino e ortodoxia teológica contrastassem com os empreendimentos ditos “seculares”, afinal, sabia que tal Plano exigia a interferência humana, em que os missionários, em especial, comportar-se-iam como verdadeiros “agentes” veladores do futuro traçado para a humanidade na profecia cristã que ainda se cumpriria (NEVES, 1978: 31; PÉCORA, 1994: 66 e segs).

Vieira, cuja missionação revestia-se de contemplação e ação ao mesmo tempo, seguira as pegadas fincadas no solo arenoso da experiência jesuítica do século XVI, do Pe. Manuel da Nóbrega, pioneiro em perceber a necessidade da adaptação do projeto inaciano junto aos gentios e seus “costumes” na Colônia. Para o primeiro Provincial do Brasil, a justificativa teológica e política da conversão devia ser realçada no uso persuasivo do medo. O medo, no sentido empregado por Nóbrega, não sugeria a coerção forçada da vontade indígena para aceitar os preceitos cristãos, nem a própria Companhia, desde sua gênese, prescrevia tal possibilidade (EISENBERG, 2000: 91, 108). De certo, Nóbrega em seu *Diálogo*, referia-se ao conceito tomista de *medo servil*¹¹⁶, quer dizer, a absorção do medo punitivo provocado pela ira divina. Esse medo, ou terror psicológico - diria Gambini (2000), nos castigos celestes, provocaria nos infiéis – mas também nos fiéis - o desejo ardente e incondicional da obediência. Neste sentido, para Nóbrega e Vieira, os povos indígenas tinham que ser submetidos à força (ao aldeamento) para só então, posteriormente, serem convertidos pela persuasão¹¹⁷.

¹¹⁵ “Modo como se há de Governar o Gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Grão-Pará” [s/d]. In: VIEIRA, Antônio, S.I. Escritos instrumentais sobre os índios. Op. Cit., pp. 72-83.

¹¹⁶ Além do *medo servil*, São Tomás de Aquino menciona, em seus escritos, o *medo filial*, ou seja, “o temor inspirado pela sujeição à autoridade divina”. Este era próprio dos que acreditavam em Deus e na Sua Igreja constituída. Cf. EISENBERG, José. Op., Cit., p. 107.

¹¹⁷ Eisenberg, analisando o estilo socrático do *Diálogo*, conclui que para Nóbrega todos os pagãos podiam ser convertidos pela pregação, no entanto, os “pagãos civilizados” precisavam apenas ser persuadido com uma argumentação racional, enquanto que os “pagãos brasileiros” necessitavam de outra estratégia missionária, justificando assim, a prática do *medo servil*. Id. Ibidem, pp. 105, 106.

Os missionários jesuítas, em Ibiapaba, nunca titubearam em usar dessa persuasão – muitas vezes construída na coerção velada -, no trato com os povos indígenas. Um caso ilustrativo dessa ação envolveu um dos Principais, D. Simão taminhobá, no início da década de 1690. Esse morubixaba, recusando-se a descer ao litoral junto com os seus, foi persuadido pelo medo, uma vez que o Pe. Ascenso Gago, sabendo do retorno do terço dos Paulistas do sertão do Rio Grande, comandado pelo mestre-de-campo, Matias Cardoso de Almeida, solicitou sua presença nas Serras. E diante de todos os Principais reunidos, ameaçou o jesuíta:

“Não obstante dizerem-lhe assim o Mestre de Campo [Matias Cardoso], com o capitão João Freire Farto, que a razão única porque os não levavam em aquela ocasião era a intercessão dos Padres e outras muitas razões que os puderem obrigar à descida (...), *que a todo o tempo que não quisessem descer e ser cristãos lhe fizesse aviso porque com a sua tropa viria logo a descê-los e aldeá-los por julgar fazia nisso serviço a Deus e a El-Rei, e isto mesmo repetiu em a língua brasílica diante de todos os Principais da Serra*”¹¹⁸ (grifos nossos).

Mesmo antes da chegada do referido mestre-de-campo, D. Simão, em sinal de apaziguamento, enviara o irmão como embaixador para avisar aos padres, “como promessa de que logo trataria de conduzir plantas para a costa do mar, para adonde desceria sem falta”. Óbvia estratégia jesuítica, mas também perspicácia aguçada do chefe indígena que evitava um possível confronto direto com os Paulistas que, com seu poderio bélico superior, certamente, já se tornara notícia geral entre os índios, pelos embates ocorridos na região de Jaguaribe e Açu, entre as capitanias do Ceará e Rio Grande¹¹⁹.

Em 1656, o Pe. Vieira, tendo chegado de Lisboa, escreve ao Provincial do Brasil, queixando-se da pouca assistência às missões do Maranhão, aludindo por seu turno, a clara discrepância entre o número de missionários envolvidos na

¹¹⁸ Cf. “Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil” [10/10/1695]. In. LEITE, Serafim, S.I. Op. Cit., III, pp. 38-56.

¹¹⁹ [Sobre os embates do terço de Matias Cardoso na região do Açu e Jaguaribe, vide: A Guerra do Açu. In: PUNTONI, Pedro. Op. Cit., pp. 123-180.](#)

evangelização e o território abarcado – segundo ele, “desde o rio das Amazonas até o rio da Cruz, ou Camocim”. Fazendo uso do acúmulo de informações sobre as conquistas iniciadas, décadas antes, Vieira segue o percurso aproximado deixado por Luís Figueira, às margens do rio Tocantins, no Pará, demonstrando uma organizada continuidade da expansão jesuítica nessas glebas – preparadas para o cultivo da vinha sagrada¹²⁰.

Sendo assim, não se sustentam as teses que percorrem vários estudos sobre os jesuítas na colônia portuguesa, ao longo de várias décadas, que tratam esses homens e a Ordem que representavam, como meros instrumentos de dominação do Império português, ou ainda, em flagrante contraditório, como defensores apaixonados da liberdade indígena. Nem uma coisa, nem outra. Pensar em quaisquer dessas teses é minimizar e reduzir a história humana a explicações simplista e/ou maniqueísta¹²¹, pois acabam por abstrair esses homens do curso de uma história vivida com todas as particularidades dela decorrentes.

A trama histórica é vivenciada – ou para nos aproximarmos de uma fecunda reflexão histórica -, é experienciada dentro de um processo espaço-temporal peculiar, sem retorno, que simplesmente nunca mais será vivida (THOMPSON, 1981; SAHLINS, 2003). Pensarmos, talvez, como sugere Baêta Neves (1997: 294), o Estado do Maranhão e Grão-Pará do século XVII, como um imenso palco teatral¹²² onde os diversos atores – agentes coloniais -, representavam vários papéis, em diversas peças, a todo instante, possa ser um caminho epistemológico fecundo no entendimento das práticas missionárias que

¹²⁰ Para um comentário sobre a carta de Vieira ao Provincial e, ainda, uma discussão sobre as “fronteiras da Cristandade” no Maranhão, vide: CARDOSO, Alírio Carvalho & CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da Cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). In: PRIORI, Mary Del & GOMES, Flávio dos Santos (orgs). *Os senhores dos rios*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 33-60.

¹²¹ Para uma seminal discussão sobre as concepções redutora e simplista sobre os inácianos na Colônia, vide: Continuidade, totalidade, periodização, cortes. Sobre a historiografia da religião do Brasil-Colônia. In: NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, pp. 37-78.

¹²² Vale lembrar que a metáfora do mundo como teatro fora um dos temas recorrente entre os escritores da época Barroca, dentre eles, o próprio Pe. Vieira. Cf. Semen est verbum Dei. In: SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O pináculo do temp(l)o: o Sermão do padre Antônio Vieira e o Maranhão do século XVII*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, pp. 73-92.

envolveram homens e mulheres, no emaranhado e, por vezes, opaco tecido social.

Contudo, vários foram os obstáculos enfrentados pelos jesuítas no que concerne a manutenção de suas missões em Ibiapaba, entre elas, a desordem provocada pelo Demônio através das práticas indígenas. Como se deu a interferência inaciana nesse contexto? E, por conseguinte, como os nativos construíram sua leitura desses empreendimentos? É o que discutiremos a seguir.

CAPÍTULO II

DESORDEM E HERESIA NA *REPÚBLICA DE BACO*

“Desta maneira, dentro em poucos dias foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes; e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras contínuas de noite e de dia), eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo do nome de cristãos e das obrigações de católicos”. Pe. Vieira, *Relação da missão da Serra de Ibiapaba*, 1660.

2.1. Ordenar para converter: a contabilidade da Salvação

Mencionamos, anteriormente, o preceito jesuítico, na sistematização do relato cotidiano de seu trabalho catequético, prescrito por Santo Inácio através de seu secretário pessoal, Pe. Juan Polanco. De maneira, que o dia-a-dia dos aldeamentos era matéria obrigatória nos relatos encaminhados ao Superior e deste para o Provincial que mantinha, por fim, perene diálogo com a Assistência de Portugal e o Generalato, em Roma.

Novamente, temos que nos reportar a *Visita*¹²³, do Pe. Vieira para elucidação do cotidiano das missões, especialmente, na manutenção dos sacramentos cristãos, controle do tempo e sua organização interna. A segunda parte, “Do que pertence à cura espiritual das almas”, é onde se pode perceber mais claramente a preocupação desta ordenação para a Salvação:

§14. *Doutrina da manhã*:

“Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma missa que a possam ouvir os índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a missa, a qual acabada se ensinarão aos índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Ave-Maria, Credo, mandamentos da lei de Deus, e da santa Madre Igreja”.

O mesmo ocorria com a *Doutrina da tarde* (§16). Se essa era tarefa em dias ordinários, o mesmo se dava para dias santos e/ou de festividades litúrgicas:

¹²³ LEITE, Serafim, S.I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa / Rio de Janeiro: Livraria Portugália / Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, IV, pp. 106-124.

“Aos sábados na doutrina de pela manhã, e aos dias de Nossa Senhora se acrescentarão nas orações ordinárias a Salve Rainha; e nos sábados de tarde e vésperas da Senhora se rezarão em lugar da doutrina, as suas ladainhas (...); Na quaresma podendo ser, se farão, todas as sextas-feiras, as procissões dos Passos com a ladainha, prática de Paixão, disciplina; e o mesmo com maior solenidade na semana santa” (§20).

A prática doutrinal imposta devia fazer parte do cotidiano dos nativos, confundindo-se com a ordenação do trabalho na lavoura, preenchendo o “vazio” de seus dias, das horas “ociosas”, pelo menos, na percepção inaciana: “mas é tão grande a inércia desta gente, e o ócio em que excedem a todos os do Brasil”, disse, indignado, o Pe. Vieira¹²⁴. Entretanto o controle ia mais além do que o simples agendamento das tarefas. Era preciso saber o que os índios pensavam, ter certeza de seu entendimento sobre o que lhes era ensinado, enfim, ter certeza da percepção indígena sobre os mistérios da Santa Igreja Romana. Nada mais conveniente, neste sentido, que a prática da confissão, que se mostrava uma preocupação sempre presente e cercada de cuidados: “O padre que tiver à sua conta alguma povoação, ou povoações de índios, fará todos os anos lista de todos os que forem capazes de confissão, de modo que nenhum fique sem se confessar”, admoestou Vieira, no § 30 de sua *Visita*.

Vale lembrar, ainda, que a prática da confissão colonial fazia parte de uma “nova antropologia religiosa”, adaptada pelos jesuítas a partir de suas experiências no Novo Mundo, havendo até mesmo, casos inusitados como, por exemplo, o uso de crianças como intérpretes¹²⁵ dos segredos confessados pelos penitentes. Sem dúvida, prática inovadora, nos idos de 1552, ademais, tal adaptação não passaria despercebido pela Prelazia do Brasil, na pessoa do bispo Pedro Fernandes Sardinha, que se mostrou, nesse tempo, ferrenho opositor dos jesuítas na Colônia.

¹²⁴VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p.148.

¹²⁵ O bispo Sardinha até permitia um intérprete na confissão por conta da demanda e pouco conhecimento dos dialetos indígenas, mas que deveria ser “homem prudente e honesto”. Já em 1552, havia notícias também de mulheres usadas pelos jesuítas como intérpretes na prática confessional. Cf. O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004, p. 238.

Os Superiores da Companhia, em Roma, aceitaram de bom grado o que a “experiência” peculiar junto aos índios do Brasil – argumentado por Nóbrega – havia trazido como resultado prático na conversão indígena e, mesmo com os acalorados debates de início e pressão local, praticamente, dissipou-se com a trágica morte do primeiro prelado do Brasil, quando voltava de Portugal e acabou naufragando em águas brasileiras, sendo morto e comido pelos Caeté (LEITE, 1938-50, II: 282-287).

Além da confissão, a prática batismal em massa também surgiu como forte sinal de conversão nativa, nos primeiros anos do trabalho jesuítico, que, apesar dos declarados e animadores resultados, não passava de números equivocados. Ora, o batismo, em massa, promovido pelos padres no primeiro século da Conquista, apresentou resultados frustrantes, uma vez que os nativos voltavam a praticar os antigos “costumes”, não absorvendo, assim, os preceitos cristãos ensinados pelos padres, e o que era pior, teologicamente, significava a perda definitiva de sua alma como sinal de heresia. Se o método de batismo trouxe questionamentos de ordem dogmática ou teológica – o relatado despreparo indígena de entendê-lo e seu significado intrínseco na tradição cristã -, todavia, continuava sendo passagem obrigatória para entrada na nascente Cristandade. No §25- *Registro dos batismos*, sugeriu Vieira:

“Nos livros dos batismos se declare o mês, ano, e se escrevam os nomes dos padrinhos com seus sobrenomes, em caso que os não tenham, se lhes porão de seus pais, ou outros sinais que bastem a individuar as pessoas (...); Nos batismos dos adultos, se declarem os nomes que tiveram na gentilidade, e os que lhes puseram de novo...”.

O batismo como sinal para “individuar as pessoas”. Este era um dos argumentos do padre que, na completa negação na inteligibilidade dos grupos nativos, nomeava àqueles que aceitassem – não importando muito de que forma - os ensinamentos da Santa Igreja. Notem, que o rito cristão transformava, como em passe de mágica, o *gentio*, o *bárbaro* e o *indômito*, em humano completo em sua plenitude, integrante de um mundo civilizado ou, na feliz assertiva de Baêta Neves (1978: 47), “como membro de uma comunidade ungida pelo Verbo”; o novo nome – geralmente de Santos cristãos, acoplado à antiga designação gentílica,

também aparece como marca identificadora, como um cristão até certo ponto sob condição, numa clara aproximação do *alter* e do *ego* que, em última instância, segregava, diferenciava. Aproximação sim, mas para demarcar diferenças.

Neste sentido, o batismo para os padres marcava não somente o rompimento com antigos costumes ancestrais e nascimento de uma simbologia espiritual, mas, dentro da ideologia da catequese, o nascimento também religioso (de caráter doutrinal e litúrgico) e social do indivíduo. E no contexto do ministério, significava ainda, “sinal de conversão – o signo de sucesso da missão” (NEVES, 1978: 74). Com esse sacramento, em especial, efetivamente, expandia-se a Cristandade e dissipava-se o paganismo.

Entre os Tupinambá, a escolha dos nomes não era tarefa fácil e, por vezes, exigia mesmo, a organização de um conselho para indicar uma denominação que melhor exprimisse “a personalidade psicológica e mística de seu portador” (MÉTRAUX, 1979: 97). Por isso a constante mudança ou acréscimo de novos nomes aos usados desde criança - que assinalavam seu prestígio social¹²⁶, e a estreita ligação com o Mundo dos espíritos e com a natureza – de elementos do Mundo animal, vegetal, mineral -, mas também associados a alimentos ou objetos manufaturados.

Em Ibiapaba, os relatos jesuíticos dão conta de índios conhecidos como Cobra Azul, Lagartixa Espalmada, Milho Verde, Mel Redondo, Acaju (fruto do cajueiro), Mandiaré (espécie de mandioca), Carapeçu (acarás ou peixe de escama), Antonio Carajbpocu¹²⁷, Diabo Ligeiro e Diabo Grande.

Este último era o Principal da maior aldeia contatada pelos missionários, no primeiro momento, em 1607. Sua designação (em tupi, *Jurupariáçu*) refere-se a

¹²⁶ O ritual antropofágico tupi marcava esta mudança: “De todas as honras e gostos da vida”, mencionou Cardim (1978 [1625]: 159), “nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários”. Para Fausto (*apud* NOVAES, 1999: 267, 268), “o matador emerge como um novo homem, mais forte e mais criativo, mas ao mesmo tempo mais perigoso, pois passa a conter em si uma nova subjetividade: aquela de sua vítima”.

¹²⁷ Um dos índios mortos com Francisco Pinto no ataque dos Tarairiú. Na análise de Sobrinho, a etimologia da palavra Carajbpocu ou Caraíba pocu (ou mucu), referia-se a um catecúmeno de elevado prestígio junto aos padres. Cf. SOBRINHO, Thomas Pompeu. “Notas e comentários”. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, p. 145. Tese confirmada, uma vez, que o dito índio teve um enterro cristão ao lado da sepultura do Pe. Pinto.

Jurupari ou *Yurupari* acrescido do qualificativo *açu* (grande). Para Alfred Métraux, o *Yurupari* amazônico seria um espírito dos bosques, “espécie de ogre ou de divindade, de acordo com cada uma das tribos”. Apesar de não encontrar qualquer relação entre essa divindade e os espíritos dos mortos, conclui-se que os padres o consideravam equivalente ao Diabo na tradição cristã (MÉTRAUX, 1979: 46, 47).

Entretanto, tal designação não partira dos primeiros missionários, pois, ao que se sabe, Diabo Grande, juntamente com Mel Redondo, tinham sido os principais oponentes da tropa de Pero Coelho, nas Serras de Ibiapaba, em expedição anterior, em 1603. Assim, a denominação de clara temeridade, talvez, fora construída durante o confronto belicista do açoriano com os guerreiros de Jurupariaçu. É importante notarmos que essa expressão, em sua etimologia, perde o significado em descompasso com a realidade, pois, logo após a morte do Pe. Francisco Pinto, alguns índios convencidos por “feiticeiros” quiseram matar também o missionário sobrevivente, Luiz Figueira, alegando que este traria soldados portugueses para vingar a morte de seu irmão de hábito. E “como o diabo grãde he sagaz”, continua o autor da *Relação do Maranhão*, convenceu-os do contrário, deslocando o furor da vingança sobre os nativos que assassinaram o *Pai-Pina*. De modo, que o Diabo Grande evitou a trágica morte do jesuíta e acabou por desfazer a sanha destrutiva do demônio, “imigo de nossa salvação”¹²⁸.

Não raramente, índios com nomes cristãos também usavam dessa condição, como instrumentos de negociação (de âmbito político) no bojo da nova ordem social em construção, principalmente, entre os Principais e seus jogos de alianças com o Império português. Jacob de Sousa e Castro era a designação cristã do Principal que mais auxiliou os padres em Ibiapaba, na década de 1690. Em 1715, recebeu carta do governador geral do Estado do Maranhão, Cristóvão da Costa Freire, que, não poupando elogios se dirigia ao “Governador dos Índios da sua Nação Tabojara” nos seguintes termos:

“Pelos Reverendos Padres Missionários da Companhia de Jesus, se me fez presente o zelo com que Vossa Mercê e a sua gente se mostraram, na ocasião em que os Tapuias, quiseram invadir os

¹²⁸ FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Op. Cit., p. 103.

vassalos de El-Rei meu Senhor unindo-se Vossa Mercê com sua gente aos Porgueses [...] pelo qual já mereceu, que o dito Senhor o honrasse com carta assinada pela sua real mão, me acho obrigado a agradecer-lhe de novo este particular serviço”¹²⁹.

A carta termina com a expressão, comumente, trocada entre autoridades cristãs e súditos de sua majestade na Colônia: “Deus guarde a Vossa Mercê”. Mas não pára por aí. Em 1723, pelos serviços prestados, a Coroa concede, aos três Principais de Ibiapaba, José de Vasconcelos, Felipe de Souza e Sebastião Saraiva, o título de Dom e hábitos de Santiago¹³⁰, com soldos de 20\$000 reis anuais (ARARIPE, 1958: 61). Na sociedade do Antigo Regime, tais mercês tinham importância maior que a condição econômica de seus postulantes, por isso a freqüente recusa na concessão desses títulos honoríficos, mesmo a membros de famílias importantes e abastadas. Por hora – discutiremos o papel dos Principais em tópico específico -, basta destacar que a valorização de algumas lideranças indígenas fazia parte da política colonial, na aproximação com alguns povos, ora como aliados contra outros europeus, ora contra grupos nativos hostis ao processo, em clara tentativa de transformá-los em “novos súditos cristãos do Império português” (ALMEIDA, 2000).

Infelizmente, nenhum dos livros de registro proposto por Vieira e, certamente, usados nos aldeamentos, é hoje conhecido dos pesquisadores brasileiros, tanto os que se referem às receitas e despesas, na missão, quanto os de registro de batismos, de casamentos e anotações referentes aos índios de pouca doutrina que deviam receber um “reforço” na aprendizagem. Não sabemos, ao certo, se porque ainda não foram encontrados em Arquivos da Companhia na Europa e no Brasil, ou simplesmente, se foram perdidos e/ou extraviados após a expulsão dos jesuítas da colônia portuguesa, no ano de 1759.

¹²⁹ “Carta que se escreveu [rasurado] Jacob de Sousa e Castro, Governador dos Índios da sua Nação Tabojara” [1715]. In: *Documentos Históricos* – DH, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1938, vol. 40, p. 10.

¹³⁰ A partir do século XVI, D. João III reuniu o grão-mestrado das três ordens militares – Cristo, Aviz e Santiago -, numa poderosa instituição religiosa e militar cujo objetivo era distribuir comendas e hábitos como “instrumentos de clientelismo para a coroa e de promoção social para os premiados”. Cf. ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial* – novos súditos cristãos do Império português. Campinas: Tese de doutorado, Universidade de Campinas, 2000, p. 150.

Seja como for, são fortes indícios na organização do trabalho catequético. Mais que simples informações, tratava-se de ricos elementos identificador e classificatório em relação direta com o outro – nativo. Nesse aspecto, ricamente dialógico, de entendimento das diferentes sociedades indígenas sob seus cuidados, afinal, os jesuítas nomeavam, esclareciam diferenças e segregava todo um relevo social que lhes parecia de situação caótica e demoníaca - Mundo então desconhecido, mas que urgia a premência de sua leitura e interferência. A missão estendia-se, desse modo, ao dia-a-dia das práticas sociais e desafiavam lógicas culturais distintas a um encontro, a uma mútua tradução.

Assim, o aldeamento entendido como ápice do trabalho catequético precisava de uma topologia de enquadramento dos gentios, e os padres inacianos foram os protagonistas desta construção. Mesmo obtusos à alteridade indígena plenamente, não se furtaram às responsabilidades enquanto portadores da tradição cristã, forjando o que consideravam a “correta alocação de coisas bem definidas, de nomes claros, em lugares ordenados” (NEVES, 1997: 292). Desse preceito do pensamento jesuítico, resultou um admirável levantamento topográfico das Serras de Ibiapaba, além de uma distribuição demográfica dos diversos povos contatados.

De forma que a natureza, no início do trabalho de reconhecimento junto aos índios, parece ter sido o primeiro dos obstáculos a missionação. A relação que os jesuítas tinham com a flora, a fauna e o clima, no inóspito sertão que tinham que atravessar para chegar à verdejante Ibiapaba, cercava-se de uma espécie de metafísica bíblica e demoníaca, cujo enfrentamento se justificava apenas, como sacrifício para a fundação da missão, tal qual, antigos servos de Deus – como os apóstolos, que teriam passado toda sorte de dificuldades e mesmo, sacrificado à própria vida por uma promessa maior de Salvação, não apenas da sua, mas de todas as almas que seriam convertidas.

A visão inaciana da desordem natural é mais nítida quando nos deixamos levar pelas palavras do Pe. Luiz Figueira, relatando o percurso enfrentado por ele e seu companheiro, Pe. Francisco Pinto, desde a barra do rio Jaguaribe até as montanhas de Ibiapaba. E na tentativa de tornar conhecida ou reconhecível a

desoladora paisagem do caminho, os inacianos acabaram por embrutecê-la, adjetivando a fauna silvestre de maneira que pouco lembraria quaisquer dos animais no perdido paraíso terreal.

“Nesta triste serra dos corvos [atual Serra de Uruburetama] parece q’ se ajuntarão todas as pragas do Brasil, innumeráveis cobras e aranhas a q’ chamam caranguejeiras, peçonhentíssimas de cuja mordedura se diz q’ morrem os homens, carrapatos sem conta, mosquitos e moscas q’ magoão estranham.te e ferem como lancetas fazendo logo saltar o sangue fora e assy parecião os índios leprosos da mordeduras, nem eu fizera caso de escrever essas cousas senão fossem extraordinárias”¹³¹.

Difícil não lembrarmos também, as pragas que, por inspiração divina, abateram-se sobre o Antigo Egito, quando faraó recusou-se a libertar os filhos de Israel transcrito no livro bíblico de Êxodo (cap.VIII): rãs, borrachudos, moscões, pestilências e furúnculos. Marcas de castigo de um Deus vingativo e ciumento de outros ídolos, sobre um povo que recusara obedecer-Lhe. Na verdade, o missionário quis aproximar seus leitores (alguns, jovens jesuítas em Portugal) de uma realidade já conhecida do Antigo Testamento. Exagero ou não, o fato é que a concepção do percurso deve ser compreendida como uma primeira tentativa de entender o desconhecido e vasto território em face de referenciais que fossem próprios dos membros da Companhia de Jesus e da tradição cristã.

O mesmo ocorreu a Ascenso Gago que, para explicar uma chuva torrencial que destruíra os campos cultivados em Ibiapaba, comparou-a a um dilúvio sem precedentes (LEITE, 1938-50, III: 58). E por extensão, assim como o calvinista francês, Jean de Léry, encontrou o dilúvio bíblico ouvindo a “balada” de uma “assembléia” de Tupinambá – cuja língua tupi desconhecia, na baía do Rio de Janeiro entre 1556-1558; os padres fizeram o mesmo, ou seja, fizeram um “retorno ao Ocidente” e ao “texto cristão”. Nas palavras de Certeau (2002: 215) ¹³², “o relato produz um retorno, de si para si, pela mediação do outro”. Estava nascendo uma nova Cristandade.

¹³¹ FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit. p. 81.

¹³² Para uma instigante discussão do texto “etnográfico” de Léry, vide: Etno-grafia: a oralidade ou espaço do outro: Léry. In: CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ªed.- Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, pp. 211-242.

Por isso, o trajeto não fora feito de qualquer maneira, como uma expedição qualquer liderada por militares e/ou aventureiros em busca de enriquecimento fácil de “peças e pedras”¹³³, mas concebido como uma peregrinação religiosa em sentido lato:

“..., logo pella menhã rezávamos o itinerário e ladainhas de Nossa S'ora e depois entre dia as dos Santos e co nossos bordões na mão e nosso cabasso de agoa nos hiamos caminhando tendo nossa oração pello caminho como podíamos o tempo q' nos parecia”¹³⁴.

Se a expedição pioneira dos padres fora uma empresa de reconhecimento, como o autor afirma, entretanto, diferenciava-se da de Pero Coelho (1603), pelas ações e pelos atores envolvidos: sessenta índios, sem guarnição militar, com liderança de dois missionários sob o auspício da Cruz.

Pouco mais de cinqüenta anos mais tarde, Pe. Vieira, discorrendo sobre a *terra talha*, enquadrou os índios e mais importante, sua potencialidade, para se tornarem cristãos, numa analogia com os “negros penhascos”. Nesse trecho, logo abaixo, é possível percebermos a mistura de espanto frente à natureza, mas que seu espírito missioneiro, finda por desenvolver uma visão utilitarista para sua exploração, de missões ainda futuras:

“Ibiapaba, que na língua dos naturais quer dizer terra talha, não é uma só serra, como vulgarmente se chama, senão muitas serras juntas, que se levantam ao sertão, das praias do Camucí, e mais parecidas as ondas do mar alterado, que a montes, se vão sucedendo, e como encapelando umas após das outras em distrito de mais de quarenta léguas: são tôdas formadas de um só rochedo duríssimo e em partes escavado e medonho, em outras cobertas de verduras e terra lavradia, como se a natureza retratasse nestes negros penhascos a condição de seus habitantes, que sendo sempre duras, e como de pedras, às vezes dão esperanças, e se deixam cultivar”¹³⁵.

A despeito de estritas descrições físicas do altiplano, na forma de seus montes e sua total extensão, Vieira faz uso de uma figura de linguagem para

¹³³ Para Holanda, tais expedições não encontrando ouro ou pedras preciosas na “geografia fantástica” das lendas inventadas pelos índios, tinham na “caça ao gentio” a possibilidade do lucro fácil e garantido. Cf. Peças e pedras. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ªed. São Paulo: Brasiliense, 1996, pp. 35-66.

¹³⁴ FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit., p. 78.

¹³⁵ VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660], Op. Cit, p. 148.

demonstrar sua tradução da condição indígena para receber os ensinamentos cristãos que mereciam, de seus futuros missionários, um cuidado todo especial, “que sendo sempre duras, e como de pedras, às vezes dão esperanças, e se deixam cultivar”. Assim, cristianização indígena era antecedida – e às vezes se fez concomitante com a cristianização da paisagem (MEIHY *apud* ASSUNÇÃO, 2000: 150). Primeira etapa de um longo processo cujo objetivo final era a conversão da gentilidade, porém, não do gentio em si, mas em seu ambiente de vida, nas suas relações sociais, enfim, de seu Mundo visível e invisível, para parafrasearmos Héctor Bruit¹³⁶.

Um dos passos quase imperceptíveis dessa construção na imposição dos sinais cristãos é a denominação dos aldeamentos, que, pelo menos, em um exemplo específico em Ibiapaba, suscita o contexto missionado. Em 1700, a antiga missão de São Francisco Xavier – nomeado pelo próprio Pe. Vieira, em 1660, comportando claros sinais de perseverança no trabalho de campo -, passa a chamar-se Nossa Senhora da Assunção, sugerindo tal homenagem à Virgem Maria, uma certa estabilidade geral entre os índios – já que seu nome figurava apenas certa veneração contemplativa, como “Mãe de Deus”¹³⁷-, completamente, diversa do período de Vieira, em que como vimos, sofria constantes disputas pela mão-de-obra indígena com colonizadores. Em artigo empolgante, Manuela Carneiro da Cunha discorre sobre uma das alternativas criada pelos jesuítas na construção da identidade cristã junto aos índios, no Novo Mundo, através do traslado de relíquias de Santos católicos (CUNHA, 1996), contudo, parece que ainda estão em aberto as razões que os levavam a colocar muitos de seus aldeamentos sob a invocação das “Virgens”.

De fato, como bem apontado por Assunção (2000: 151), a área da missão precisava de elementos próprios, de marcadores da nova ordem em construção, pois, fundar “uma nova realidade definia a emergência de uma nova identidade cultural, que necessitava afirmar-se como dominante”. Por isso, a urgência sempre

¹³⁶ BRUIT, Héctor. O visível e o invisível na conquista hispânica da América. In: VAINFAS, Ronaldo (org). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

¹³⁷ Levantamos algumas hipóteses sobre essa mudança de padroeiro em Ibiapaba, no último tópico do capítulo final.

presente no trabalho catequético em construir igrejas e reorganizar os espaços. Mesmo na expedição de reconhecimento, liderada pelo Pe. Pinto, cujo objetivo não era estabelecer-se entre os nativos, a construção da paisagem cristã teve início:

“... pera o qual nos pedirão [60 índios que estavam com o padre] lhe *levãtassemos hua cruz*, o q’ fizemos co gosto p.q’ sombra desta arvore p. entretanto ao venhão ajuntar estas avesinhas amedrontadas dos gaviões e aves de rapina pêra q’ depois de juntos todos *se viessem pêra a Igreja como prometerão pellos certificarmos da liberdade q’ sua magestade lhes dava*”¹³⁸ (grifos nossos).

Notem que a intenção de erguer o mais significativo símbolo da tradição cristã, nessas terras desoladas, fora corroborada pela intenção nativa de buscar proteção contra apesadores que poderiam atacá-los. A materialidade da convenção espiritual levantada com o templo – mesmo aquém do que gostariam os sacerdotes -, era sinal de vassalagem real, portanto os índios estariam sob sua proteção. Ou seja, os índios também se movimentavam e negociavam a construção do novo espaço, obviamente, com finalidades diferenciadas.

Entretanto, não podemos perder de vista que a idéia de erguer uma cruz também podia estar relacionada à própria cosmologia tupi, especificamente, na sua relação com os espíritos: “Os tupinambás sentem-se rodeados por uma multidão de espíritos, que perambulam por toda parte, sobretudo em matas e sítios obscuros”, salientou Métraux (1979: 56). Aparecendo sob formas variadas (pássaros, morcegos, salamandras, etc.) ou através de vestígios naturais (ruídos, ventania, etc.), esses espíritos seriam antepassados mortos que buscavam algum tipo de oferenda, que lhes negando, provocavam inúmeros malefícios, como doenças, derrota nas guerras, possessões e, mesmo, interferindo nas estações climáticas, enfim, os espíritos influenciavam toda organização social indígena.

O Pe. Claude d’Abbeville – capuchinho francês que vivera entre os índios no Maranhão -, relatou a maneira encontrada pelos indígenas para afastar esse perigo do Além:

“Têm os índios outra superstição: *a de fincar à entrada de suas aldeias um madeiro alto, com um pedaço de pau atravessado por*

¹³⁸ FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão [1608]”. Op. Cit., p. 80.

cima. Aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos de folhas de palmeiras, do tamanho de dois punhos; nesses escudos pintam, de preto e vermelho, um homem nu. Como lhes perguntássemos a razão de tal costume, disseram-nos que os seus pajés lhes haviam recomendado para o fim de afastar os maus ares”¹³⁹ (grifos nossos).

Uma das causas do êxito dos missionários entre os Tupi, no Maranhão, foi a promessa de sempre manter os espíritos afastados das aldeias, contudo houve uma leitura precipitada por parte dos padres que enquadraram toda diversidade considerável de seres espirituais da cosmologia indígena, num único reduto de símbolo cristão que representava a maldade personificada no demônio (MÉTRAUX, 1979: 56-62).

A construção de uma paisagem cristã, em terras gentílicas, fora sempre acompanhada por uma espécie de contabilidade da salvação. As fontes que conseguimos elencar não trazem, em princípio, quaisquer diferenças marcantes nos números apresentados, quer de índios aldeados quer de índios que podiam ser aldeados, no momento que os missionários considerassem oportuno, numa clara sistematização de dados e informações coletados, que a mera substituição de um sacerdote ou Superior no território missionado – resultado, talvez, de uma ordem superior para ocupar outros cargos na hierarquia da Companhia ou assistência espiritual noutra parte da imensa Província Jesuítica e, ainda, da repentina expulsão acionada por guerra ou levante nativos -, não poriam em risco anos de trabalho missionário.

Essa preocupação com a descontinuidade catequética era também uma preocupação na ordenação do cotidiano nas missões, que quase sempre recaía sobre o controle pessoal dos índios. O “remédio das almas”, disse Pe. Vieira, devia ser aplicado, individualmente, sempre que necessário, num reforço doutrinário para catecúmenos displicentes – “se há alguns mais rudes”.

“Isto se poderá fazer mais comodamente, quando as Aldeias se desobrigarem pela quaresma, pondo à margem das listas, defronte do nome do que há mister ser ensinado este sinal + [*uma cruzinha*]

¹³⁹ Cf. “Espíritos”. In: MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto; apresentação de Egon Schaden – 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, pp. 56-62.

para que o mesmo padre, ou outro que lhe suceda, conheça os que necessitam de ser catequizados”¹⁴⁰.

A pegada do último fio de novelo para a continuação de seu emaranhado. É isso que percebemos quando percorremos os relatos que consideramos mais abrangentes, produzido pelos padres sobre a Ibiapaba e os “antigos donos da Serra”. Lidos de maneira contínua, parecem tratar de um único relato organizado, diferenciando-se certamente, pela experiência dos e com os nativos, sob novas circunstâncias, próprias do processo histórico.

Este é, inclusive, um diferencial importante entre os séculos XVII e XVIII que justifica nosso recorte temporal. Afinal, o primeiro século de missionação em Ibiapaba, foi também um período de reconhecimento e de acúmulo de informações cruciais para o efetivo estabelecimento dos jesuítas, em 1700. Não estamos insinuando que os padres tivessem consciência disso, mas sim, que cada fracasso de permanência junto aos índios, longe de tornar-se uma justificativa para sua total desistência, forjava-se, mesmo que tacitamente, no calor dos acontecimentos, como uma ferramenta melhor aprimorada para servir ao cultivo da vinha sagrada.

“Foi o Estado do Maranhão e suas capitâneas até o Grão-Pará e Amazonas, o vastíssimo theatro das illustres acções dos Missionários da nossa Vice-Província, e a seára mais rendosa pela fertilidade de seu dilatadíssimo terreno; tão abundantes seus sertões de plantas bravas, como falta de obreiros que os domesticassem com o cultivo, replantando-as com a efficacia de seu zelo, e regando-as com o muito suor do seu rosto, à força de innumeraveis e laboriosas fadigas”¹⁴¹.

A analogia do Pe. José de Moraes e muitos outros missionários, relacionando o trabalho catequético e o cultivo de um campo não é mera figura de linguagem fortuita e sem significação. A vinha requer atenção, faz-se necessário observar a imprevisibilidade do tempo, entender suas particularidades: tempo de lavrar a terra, tempo de jogar as sementes, tempo de regá-las com água suficiente e, por fim, tempo de espera. A colheita - objetivo final de todo o trabalho - é

¹⁴⁰ “Visita”. In: LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., IV, pp. 106-124, §16.

¹⁴¹ MORAES, Pe. José de, S.I. *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Typographia do Commercio, 1860 [1759], p. 26.

também momento de festa, de comemorações, pois, chegou o momento de recolher os frutos, contabilizar e dividir a abundância.

E nessa divisão da Graça divina, o resultado da Obra emerge no significado dos números: 400 batismos, 32 casamentos cristãos, 25 batismos *in extremis* de crianças e 26 de adultos, afirmou o Pe. Ascenso Gago, em ânuia de 1695 (LEITE, 1938-50, III: 49), que apenas ilustra os vários exemplos da preocupação inaciana em demonstrar resultados em termos numéricos, todavia, os números não podem ser percebidos apenas como signos ordinários e marcadores quantitativos, mas, principalmente, como símbolos de significado, na construção de uma dimensão social, que por traz dos apontamentos dos padres e, quando vinham a público, transformavam-se em excelências tipicamente mensuráveis.

A contabilidade da Salvação fazia parte do pensamento jesuítico numa clara tentativa de ordenamento do caos que apareciam diante de seus olhos e, a ausência de ordem, já comentamos, era campo aberto às maquinações demoníacas. Baêta dá um passo à frente no entendimento dessa disciplina missionária sugerindo que seu fundamento possa ser encontrado no “próprio método de captação do real que aparece nos *Exercícios* estabelecidos por Inácio de Loyola” (NEVES, 1978: 47).

Para tanto, o nativo – o outro, no olhar inaciano, devia sofrer o ditame classificador dos sacerdotes. Nas Serras de Ibiapaba, a clivagem entre índios aliados e índios inimigos perpassava, concomitante, as noções de “índios” e “Tapuias” e/ou “índios de língua geral” e “de corso”. Explicando melhor, os diferentes povos indígenas contatados nas Serras, pelos jesuítas, tiveram suas alteridades alocadas numa simples conotação de desdobramento duplicado: Tupi¹⁴² e “Tapuia”. Se o aquele possuía como elemento convergente à língua¹⁴³ e

¹⁴² O mais conhecido representante dos Tupi teriam sido os Tupinambá que habitavam grande parte do litoral na Colônia. Tal qual o primeiro, este termo também ganhou uma certa elasticidade conceitual abrangendo os Tamoio, no litoral de Angra dos Reis; os Tamiminó, do Espírito Santo e na margem esquerda do baixo Paraíba e sul do Macuco; os Tupiniquim, localizados entre Vitória e Camamu, emigrando para as cabeceiras do Tietê; os Caeté, que viviam entre o São Francisco e Itamaracá; os Tabajara (ou Tobajara), que imperavam no território entre a Capitania de Itamaracá e o rio Paraíba, de onde emigraram para as Serras de Ibiapaba e o Maranhão; os Petiguara (ou Potiguara), na região do rio Jaguaribe; e os Guajajara, do Vale do Pindaré. Cf. MÉTRAUX, Alfred,

certos traços sociais, este, contudo, fora construído como uma categoria política no interior das práticas coloniais. Logo, o termo “Tapuia” não pode ser “compreendido como um etnônimo”, pois, como bem apontado por Puntoni (1998: 5), “seu significado básico está associado a uma noção de barbárie duplamente construída. São bárbaros aqueles assim considerados pelos ‘outros’ que podem ser integrados mais imediatamente à cristandade: os Tupi”. De modo que os “Tapuia” representados pelos cronistas coloniais aparecem em termos negativos e, como antítese das sociedades tupi (MONTEIRO, 1994: 20).

O Pe. Fernão Cardim, missionário jesuíta que ocupou importantes cargos na hierarquia da Companhia de Jesus (Reitor, Procurador, Provincial) e que teria ordenado a partida de Recife dos jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira para as Serras de Ibiapaba, em 1607, referindo-se aos *Tapuyas*, tornou ainda mais clara essa antítese: “Todas estas setenta e seis nações de Tapuyas, que têm as mais dellas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indomita, são contrarias quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos Porguezes”, e para convertê-los conclui o sacerdote, “Somente fica um remédio, se Deus Nosso Senhor não descobrir outro, e é havendo ás mãos alguns filhos seus aprenderem a língua dos do mar”¹⁴⁴.

Assim, as várias categorias sociais construídas no bojo da sociedade colonial para identificação das diferentes sociedades indígenas também conheceram “marcadores étnicos genéricos”. No entanto, para além do binômio Tupi/Tapuia, comumente, observado e apontado nas pesquisas etno-históricas no feixe acomodação/resistência, Monteiro nos alerta, com razão, que a “tendência de definir grupos étnicos em categorias fixas serviu não apenas como instrumento

Op. Cit.; CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta; sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, pp. 21-74. Vale lembrar, que os Tabajara eram Tupinambá de fato, não sofrendo tal elasticidade conceitual.

¹⁴³ Alguns autores defendem a tese de uma unidade lingüística e/ou cosmológica entre os Tupi e os Guarani, usando a expressão “Tupi-guarani” em suas análises, como, por exemplo, Estêvão Pinto (1935), Viveiros de Castro (1992), Métraux (1979), Nimuendaju (2002). Entre alguns historiadores, entretanto, esta unidade seria analiticamente problemática. Cf. Pompa (2003).

¹⁴⁴ Para conhecer nominalmente esses Tapuia e a concepção classificadora de Cardim, vide: Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimoniais. In: CARDIM, Fernão, S.I. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Introd. e notas de Baptista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia. 2ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939, pp. 142-181.

de dominação, como também de parâmetro de parâmetros para sobrevivência étnica de grupos indígenas”¹⁴⁵.

Os jesuítas, em Ibiapaba, fizeram contato com diferentes sociedades indígenas, tendo o cuidado de incluir em suas observações até mesmo a distribuição geográfica nas Serras¹⁴⁶. Também é fato que nem todas as aldeias contatadas foram missionadas, que dizer, foram sistematicamente assistidas prevendo culminar em aldeamento propriamente dito. Foi o caso de três “nações de Tapuias”: *Quiratíius*¹⁴⁷, *Quitaiaíus* e *Acongás*¹⁴⁸, que, por dois anos, foram visitadas pelos padres, mas acabaram expulsos para a “parte do sertão” próximo ao rio Parnaíba, pelos povoadores da Casa da Torre¹⁴⁹. O incidente com a família García d’Ávila parece ter sido o único¹⁵⁰, já que a Ibiapaba não sofrera influência direta de seus procuradores, como ocorrera nos aldeamentos, ao longo do rio São Francisco. Outros “Tapuias” listados pelos padres eram os *Reríiu* que habitavam outra serra distante oito quilômetros de Ibiapaba; os *Aconguaçu*, “também gentio de corso” que habitavam “aquela ponta da Serra de Ibiapaba que fica mais vizinha ao mar”; e, por último, os *Guanacê*¹⁵¹.

¹⁴⁵ Cf. MONTEIRO, John M. *Entre o Etnocídio e a Etnogênese: identidades indígenas coloniais*. Campinas: Unicamp, 2000, p. 6 (Mimeo). Esta última afirmação de Monteiro parece ter ocorrido em Ibiapaba, sobretudo, na relação dos Principais com jesuítas e autoridades coloniais, como teremos oportunidade de demonstrar em tópico específico.

¹⁴⁶ “Carta Ânua do que se tem obrado na missão da Serra de Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente de noventa e 5 para o Padre Alexandre de Gusmão da Companhia de JESUS Provincial da Província do Brasil” [10/10/1695]. In: LEITE, Serafim, S.I., Op. Cit., III, p. 43.

¹⁴⁷ Serafim Leite (1938-1950, III: 61), diz em nota, que se tratavam dos *Carateu* ou *Crateus*. Esta nomenclatura, contudo, não se encontra nem no “Mapa Etno-histórico” de Nimuendaju (2002) e nem na listagem de “Os indígenas do Nordeste”, organizada por Estêvão Pinto (1935).

¹⁴⁸ Estêvão Pinto (1935) não faz qualquer referência aos Quitaiaíu e Acongá; Nimuendaju (2002: 55, 58), entretanto, os cita, mas sem apontar sua filiação lingüística.

¹⁴⁹ O domínio da família dos García d’Ávila durante três séculos senhoreou parte do sertão – desde a Bahia até a divisa do Piauí com o Maranhão -, ocupando uma área pouco maior de 400 léguas (2.640 Km). A autonomia dos senhores da Casa da Torre se explica em parte, pela existência do morgadio, “surgida em Portugal no século XIV com o objetivo de fortificar a propriedade nobiliária, mediante o estabelecimento de sua indivisibilidade e vinculação da herança ao direito de primogenitura”. Cf. BANDEIRA, Moniz. *O feudo: a Casa da Torre de García d’Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 25.

¹⁵⁰ Na Capitania do Ceará, a Casa da Torre não conseguiu estender seus domínios até a região do Cariri (ao sul do estado), como requerido, devido à reivindicação judiciosa em Portugal de um senhor de nome Arioso que se intitulava “primeiro descobridor do Cariri”. Cf. Id. *Ibidem*, p. 248.

¹⁵¹ Nimuendaju (2002: 41, 42, 48), cita os Anacê, que pela distribuição geográfica de seu mapa, bem poderia referir-se aos Guanacê. Cita ainda, os Reríiu e Aconguaçu sem, contudo, conhecer sua filiação lingüística. Estêvão Pinto (1935) não os cita.

A distribuição de alguns povos nativos, nas Serras de Ibiapaba, que estavam ou não sob supervisão direta dos missionários, no período colonial, está esboçada no Mapa IV, tendo por base o “Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju” (1981), que reúne o “melhor acervo etno-histórico indispensável e insubstituível para qualquer pesquisa sobre as tribos indígenas da região mapeada” (BARBOSA *apud* IBGE, 2002: 22). As datas abaixo dos nomes referem-se a registros documentais usados pelo autor até 1944 – sua última versão; as setas dão conta do percurso migratório; a coloração amarelada refere-se à mesma filiação lingüística tupi, sendo sua ausência (em branco) propiciado por seu desconhecimento; por fim, as linhas descontínuas separam as unidades federativas do Brasil atual.

dialetos da língua tupi resultando no que se convencionou chamar “língua geral”. Em princípios do século XVI, constatou Hemming (*apud* ALDEN, 1996: 476-479), existiam mais de 250 grupos lingüísticos na colônia portuguesa¹⁵².

Vale lembrar que a língua geral fazia parte de uma política lingüística estabelecida pela Ordem de Santo Inácio, que primava pelo idioma dos povos com os quais trabalhava, tanto é assim que a aprendizagem do tupi para os missionários do Brasil foi confirmada pela Congregação Geral¹⁵³ jesuítica de 1594, inclusive colocada como uma das provas para entrada definitiva dos noviços na Companhia (POMPA, 2003: 88). Entretanto concordamos com Almeida (2000: 132), quando afirma que essa prática tornou-se uma faca de dois gumes para os missionários, pois se, em primeiro momento, constituiu como tentativa de homogeneização dos povos nativos, acabou por se tornar também “instrumento de mediação entre os vários grupos indígenas e os missionários”, alargando sua possibilidade de construir alianças com os poderes coloniais.

Especificamente sobre Ibiapaba é possível traçar, mesmo aproximadamente, o número de nativos que habitavam as Serras. Quando da chegada do Visitador da Ordem, Pe. João Brewer, as Serras de Ibiapaba, em 1756, o Pe. Rogério Canísio, então Superior, apresentou-lhe o “rol das almas” nos seguintes termos:

“Casais de Tobajaras.....	869
Casais de 3 nações de Tapuias: Agoanacés,	
Guacongoaçus e Ireríius.....	<u>131</u>

¹⁵² Diferente das missões jesuíticas orientais – que usavam a escrita como mediação idiomática -, no Brasil, os missionários tinham que se fixar na oralidade do tupi falado, cabendo aos padres “reduzir” os inúmeros dialetos nativos ao alfabeto romano e as regras gramaticais latinas. Sobre este aspecto importante do trabalho jesuítico, que mais que traduzir palavras, traduzia-se também tradições e relações sociais, vide: A Língua mais usada na Costa do Brasil: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas nativas na América Portuguesa. In: MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores* – Estudos de História Indígena e dos Indigenismo. Campinas: Tese de Livre Docência, Universidade de Campinas, 2001, pp. 36-52.

¹⁵³ A Congregação Geral reunia – sem uma periodicidade certa -, todos os Provinciais da Companhia espalhados no mundo. Sendo a instância máxima da Ordem, seu objetivo é deliberar sobre assuntos considerados urgentes e também de escolha do Padre Geral. A primeira data de 1558, para escolha do sucessor de Inácio e confirmação das *Constituições* e a última (Congregação Geral XXXIV) de 1993, para complementar ou suprimir a versão das *Constituições*.

1000 casais precisos

Número de almas: Tobajaras.....5.474
 Tapuias.....632
 6.106¹⁵⁴

O trabalho catequético, nas Serras, primara por essas quatro sociedades indígenas. Os números, talvez, nos ajudem a entender o porquê de tão longo trabalho e a não desistência dos missionários, apesar dos sucessivos malogros de décadas precedentes. O contato, o reconhecimento, a tentativa de diálogo com seus respectivos Principais, enfim, tudo isso frente à sempre provável possibilidade de conversão de uma quantidade tão expressiva de gentios, que resguardados na sombra esverdeada de um dos mais vastos planaltos fincados no interior do sertão, protegidos e salvos da cobiça de luso-brasileiros apesadores, esperava, tais quais “plantas bravas”, o trabalho diligente dos cultores da vinha sagrada.

Desde o início de sua fundação, em 1700, o aldeamento de Ibiapaba apresentou-se como a menina dos olhos dos inacianos, principalmente, se pensarmos no baixo crescimento vegetativo na Amazônia colonial, por conta da altíssima mortandade e intensa fuga dos índios aldeados (ALMEIDA, 2000: 82). O Provincial, Pe. João Pereira, na “Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702”, não se cansa de apontar o “fruto” do trabalho nas Serras promovido pelos padres Ascenso Gago e Francisco de Araújo, inclusive chegando mesmo a cobrar ao final do documento, que a “consignação dos seis mil cruzados” – como subsídio anual para a manutenção de um hospício e três currais de gado -, não havia sido paga pelo governador de Pernambuco.

Nessa *Informação* é possível percebermos o ânimo inaciano, agora revestido em números, que materializara a justificativa para tal empreendimento, sobretudo, porque é possível fazermos uma comparação com outros aldeamentos administrados pelos padres. A listagem havia sido requerida pela Coroa portuguesa sugerindo que a ordenação e controle não eram algo intrínseco a

¹⁵⁴ Entre índios aldeado e não aldeado, Ibiapaba possuiria mais de dez mil habitantes compondo doze companhias militares a serviço do Império português (LEITE, 1938-50, III: 65). Este aspecto belicoso dos nativos enquanto vassalos do rei foi característico do século XVIII.

Companhia, de forma que o poder secular também se fazia presente no controle das informações para tecer estratégias de ação. Os dados aqui esboçados não contemplam o Maranhão e Pará, corroborando nossa hipótese que a Ibiapaba somente no início do século dezoito, efetivamente, deixaria de pertencer à administração dos jesuítas do Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Pernambuco

Guajuru	250
Guaraíras	300
Jaguaripe[Jaguaribe]	1000
Lagoa do Podi no Açú	1000
Serras de Ibiapaba	4000
Urutagui	150
Total	6700

Baía

Aldeia de Cana Brava	800
Aldeia de Ilhéus	900
Aldeia de Juru	400
Aldeia de Saco	700
Aldeia do Espírito Santo	300
Aldeia e Natuba	600
Camamu	300
Patatiba	300
S. João do Porto Seguro	500
Serinhaém	50
Total	4850

Capitania do Espírito Santo

Aldeia dos Reis Magos	500
Aldeia de Reritiba	600

Total	1100
-------	------

Rio de Janeiro

Cabo Frio	1000
Itinga	300
São Barnabé	400
São Lourenço	100
Total	1800

São Paulo

Emboug, Capela e Campos da Paraíba	1000
---------------------------------------	------

Total em todo o Brasil.....15.450¹⁵⁵

Nota-se nas *Informações*, que apesar de vários aldeamentos jesuíticos concentrarem-se na Bahia, a Ibiapaba, praticamente sozinha, igualava-se em número de índios aldeados. Sem mencionar a importância dos índios aldeados apresentados, nas Serras de Ibiapaba, dentro do projeto evangelizador dos inácianos em comparação ao Ceará¹⁵⁶ e, mesmo, a toda Capitania de Pernambuco. De forma que, os números assim espalhados são realmente impressionantes. A discrepância desses números apresentados com o “rol das almas”, já comentados, se deve à diferença de mais de cinco décadas de missão, demonstrando o progresso demográfico considerável dos índios aldeados.

¹⁵⁵ “Informação para a Junta das Missões de Lisboa, 1702”. In: LEITE, Serafim, S. I., Op. Cit., IV, pp. 569-573.

¹⁵⁶ Por Provisão (22/10/1735) foram confiadas aos jesuítas no Ceará sete aldeias indígenas que acabaram por serem reduzidas a quatro, constando no Catálogo da Companhia em 1741: Parangaba, com “índios da Aldeia Nova e Anacés de Aguanambi” sob orago de Bom Jesus (1.200 índios); Caucaia ou “Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia” (600 índios); Paupina, com índios transferidos de Paranairim sob invocação de Nossa Senhora da Conceição (800 índios); “Aldeia dos Paiacus” composta por índios fugitivos do Apodi no Rio Grande, sob orago também de Nossa Senhora da Conceição (200 índios). Cf. LEITE, Serafim, S. I. Op. Cit., III, pp. 85-96.

Os missionários que foram as Serras, durante o século dezessete, certamente, tinham pleno conhecimento dessa potencialidade de conversão e, por isso mesmo, nunca sequer pensaram em abandonar tal intento. Cada vez que decidiram desistir da missão, em Ibiapaba, era como prática estratégia, esperando, com isso, o momento oportuno para fincar suas sementes cristãs no solo “pedregoso” dos ameríndios. E essa era a tônica do projeto inaciano por todo o século que precedeu o efetivo aldeamento em Ibiapaba.

Esse argumento torna-se mais claro quando lemos o *Sermão da Sexagésima*, proferido pelo Pe. Vieira na Corte lusitana, logo no início de seu trabalho missionário no Maranhão. Considerado o “sermão dos sermões”, essa prédica era uma proposta de intervenção humana nos desígnios divinos, ou dito de outro modo, um “instrumento para a edificação no mundo dos homens do reino de Deus” (NEVES, 1997: 81). Para tanto, contudo, a espera forjava-se como estratégia missionária diante dos obstáculos surgidos exigindo, de seus semeadores, uma sagaz prudência no campo para o cultivo espiritual. Assim admoestou Vieira:

“E que faria neste caso, ou que devia fazer o semeador evangélico vendo tão mal logrados seus primeiros trabalhos? Deixaria a lavoura? Desistiria da sementeira? Ficar-se-ia ocioso no campo, só porque tinha lá ido? Parece que não. Mas se tornasse muito depressa a casa a buscar alguns instrumentos com que alimpar a terra das pedras e dos espinhos, seria isto desistir? Seria isto tornar atrás? Não por certo”¹⁵⁷.

Os sermões do Pe. Vieira, apesar de serem discursos, traziam a premissa de serem também claras tentativas de interferir na ordem das coisas, “capaz de intermediar o tempo histórico, do cotidiano colonial, e o tempo que transcende as ações humanas, a eternidade” (SANTOS, 1997: 12). De modo que dá um passo atrás, na missão catequética, significava apenas a espera de melhor momento para continuar o percurso missionário, afinal, “ir e voltar como raio, não é tornar, é ir por diante”¹⁵⁸, conclui o mais influente jesuíta do século XVII, no Brasil-Colônia.

¹⁵⁷ “Sermão da Sexagésima”. In: VIEIRA, Antônio, S.I. *Sermões* (vol. I). Introdução e supervisão técnica de Luiz Felipe Baêta Neves. Erechim: EDELBRA, 1998, p. 30.

¹⁵⁸ Id. *Ibidem*.

Portanto, tal qual o “índio reduzido” das missões jesuítico-guarani, na região do Prata (QUEVEDO, 2000: 17), os índios, nas Serras de Ibiapaba precisavam, primeiro, ser reduzidos (ou aldeados) para só então serem convertidos. A missão, enquanto organizadora dos espaços¹⁵⁹, era concebida como uma *Terra de Promissão* que apesar de todas as dificuldades – exaustivamente apontadas pelos padres -, devia ser buscada enquanto campo especial a missionar, principalmente, para posterior colheita espiritual. A indagação conclusiva no argumento do Pe. Vieira - diante da possibilidade de desistência da missão em Ibiapaba, em 1658, ao Provincial do Brasil -, torna-se paradigmática e, ao mesmo tempo, exprime melhor a disposição dos companheiros de Jesus: “Se há tantos que vão de Roma ao Japão por uma alma, não haverá quem vá do Maranhão ao Camuci por tantas?”¹⁶⁰.

Todavia, a desordem encontrada pelos jesuítas, com sua disposição de ordenação, conheceu percalços consideráveis em contato, não apenas com os povos nas Serras, mas também com novos habitantes egressos de outras terras, os quais Vieira denominou por “índios de Pernambuco”. Quem foram essas personagens? O que, exatamente, significou sua presença entre os demais nativos e os missionários que tentavam reorganizar a missão de Ibiapaba, na década de 1650?

¹⁵⁹ Vieira quando em visita as Serras de Ibiapaba, em 1660, acordou com os Principais que as vinte povoações em que estavam dispersos ficaria em apenas uma, com igreja e sob a supervisão dos missionários. Cf. LEITE, Serafim, S. I., Op. Cit., III, p. 25.

¹⁶⁰ “A um padre provincial do Brasil, 10 de junho de 1658”. In: VIEIRA, Antônio, 1608-1697. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003, p. 191.

2.2. Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões

Os moradores da região litorânea da Bahia tiveram, em 1624, o cotidiano quebrado por uma visão espetacular. Aproximava-se da costa uma frota holandesa, de 24 velas de alto bordo, acompanhadas de algumas lanchas de gávea que sangravam, em velocidade considerável, as águas ensolaradas do antigo centro administrativo colonial, com o evidente objetivo de tomar a cidade, aliás, o que se fez sem maiores dificuldades devido à surpresa do ataque e ao total desamparo bélico português, apesar da rápida resposta do governador Diogo de Mendonça Furtado, em juntar mais de três mil homens armados e repartidos em companhias, à espera do inimigo; também a ação do bispo D. Marcos Teixeira que exortava a todos, “como verdadeiro prelado e pastor, a pelejarem até a morte por sua fé e rei, e que vencendo ou morrendo por esta causa sempre venceriam”. A intrepidez dos líderes, contudo, não contaminou, por inteiro, os liderados, pois, o “contínuo trovão da artilharia tolhia o uso das línguas e orelhas, e tudo junto, de mistura com as trombetas e mais instrumentos bélicos, era terror a muitos e confusão a todos”¹⁶¹.

Esse é o contexto reproduzido, no início da primeira carta, escrita e conhecida, do futuro e mais influente jesuíta do século XVII, no Brasil colonial, Pe. Antônio Vieira¹⁶². Com apenas 18 anos e, ainda noviço, escreveu esta ânua, como ele mesmo afirma, “por comissão do Padre Vice-Provincial” da Bahia, endereçada

¹⁶¹ “Carta ânua ao geral da Companhia de Jesus” [30/09/1626]. In: VIEIRA, Antônio, S.I., 1608-1697. *Cartas do Brasil*. Op. Cit., pp. 77-117.

¹⁶² Sua última carta, escrita sete dias antes de sua morte, data de 10/07/1697, endereçada ao secretário do Duque de Cadaval. Não fosse sua conhecida influência na Colônia, na Corte e outros países, sua longevidade (1608-1697) abrangendo quase todo século XVII e seus escritos - 710 cartas conhecidas e duzentos sermões, que ele mesmo reescreveu para posterior publicação -, Vieira, já mereceria atenção dos historiadores deste século da história do Brasil. HANSEN, João Adolfo. Introdução. Id. *Ibidem*, pp. 7-74.

ao Superior da Companhia, Pe. Muzzio Vitelleschi, relatando o que ocorrera, nos dois últimos anos, com os mais de 120 padres espalhados em Colégios, Residências e missões junto aos índios, na Colônia; tendo como pano de fundo o sucesso da invasão holandesa, na Bahia, pelos comandados de Jacob Willekens e a retomada de Salvador pelo bispo D. Marcos Teixeira, junto a fidalgos e inúmeros índios flecheiros, negros e demais habitantes, em 1625.

Interessa, nesse relato, menos o contexto da guerra e seus desdobramentos, mas a tentativa de compreender, na epístola inaugural vieiriana, algumas facetas fundamentais na percepção jesuítica dos inimigos do Império Ibérico - que também por extensão, eram considerados inimigos corrompidos pelas religiões reformadas contra a Santa Igreja Católica.

“...vão-se aos templos os sacrílegos [holandeses], e aqui fazem o principal estrago. Arremetem com furor diabólico às sagradas imagens dos santos e do mesmo Deus (...). A esta tiram a cabeça, àquela cortam os pés e mãos, umas enchem de cutiladas, a outras lançam no fogo. Desarvoram e quebram as cruzes, profanam altares, vestiduras e vasos sagrados; usando dos cálices, onde se consagrou o sangue de Cristo, *para em suas desconcertantes mesas servirem a Baco, e dos templos e mosteiros dedicados ao serviço e culto, para suas abominações e heresias*”¹⁶³ (grifos nossos).

Está claro que a invasão holandesa trazia – além do espólio comum e reivindicado pelos vencedores, nesse período mercantilista -, os elementos que consideravam necessários à cerca da sociedade “civilizada” de que eram egressos, ou seja, uma ideologia religiosa que batia de frente com a Igreja Católica e seus ensinamentos litúrgico e sacramental, como no caso, ao uso de imagens na adoração. Porém a realidade colonial exigia dos reformadores outros mecanismos de aproximação. Pompa, em seu estudo sobre os “Tapuia” do nordeste e suas alianças com holandeses e portugueses, durante a guerra de restauração, aponta para as estratégias diferenciadas de um e outro lado do conflito, na busca do poderio nativo, demonstrando os batavos maior sutileza, até mesmo, promovendo uma espécie de relação de paridade com chefes tapuias, entre eles, o temido Janduí, mas também com povos tupis, sobretudo, com os

¹⁶³ “Carta ânua ao geral da Companhia de Jesus” [30/09/1626]. Op. Cit., p. 86.

Potiguara, cujo fim era a inserção dos índios no Mundo colonial, sob essa perspectiva de correlação de forças aliadas (POMPA, 2003: 207-210).

Matias Beck, a mando da Assembléia dos Nobres e Poderosos Senhores, de Pernambuco, senhoreou a capitania do Ceará por pouco mais de cinco anos. O registro da dominação holandesa, nesse período, encontra-se em seu *Diário* que, infelizmente, está incompleto, pois abrange apenas três meses entre sua viagem e os primeiros dois meses no Ceará, entretanto é possível compreendermos que tipo de relação estava esboçada com os povos indígenas no litoral. Antes mesmo de pisar em terras cearenses, Beck, chamando os subordinados, exortou que,

“neste intento dei ao comandante Maes todas as ordens necessárias para que fossem transportados à terra na devida forma, e mandei recomendar a todos, sob pena corporal, *que não fizessem aos índios, assim homens como mulheres*, nem as suas plantações ou roças, o menor dano ou gravame ou desgosto, e assegurar-lhes que aqueles que violassem semelhante ordem e cometessem qualquer dano ou violência, seriam exemplarmente castigados”¹⁶⁴ (grifos nossos).

O autor do *Diário* bem sabia do descontentamento indígena e das atrocidades padecidas nas mãos dos portugueses (basta lembrar de Pero Coelho), e também dos “tapuias que, de quando em vez, tinham vindo matar gente do seu povo e devastar as suas roças e plantações”. Dificilmente, se vê na correspondência desse período, autoridades do governo português se referirem, dessa maneira, aos índios, “assim homens como mulheres” demonstrando, por assim dizer, certo reconhecimento da alteridade humana no outro. Todavia, são homens de outra monta – mas são homens -, e não apenas homens em potencial, na clarividência jesuítica ou, “bestiais” e “ferozes”, nos argumentos de apresadores luso-brasileiros que enriqueciam com o uso ilegal da mão-de-obra nativa. E essa, ao menos, disposição holandesa de trato igualitário ou de parceria, com lideranças indígenas - sugerido por alguns autores¹⁶⁵, também se deu no

¹⁶⁴ BECK, Matias. “Diário de Matias Beck” [1649]. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Op. Cit., p. 230.

¹⁶⁵ Cf. Os “Tapuia” dos holandeses. In: POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, PP. 240-256.

Ceará, mais precisamente, na *baía de Mucuritiba* (enseada do Mucuripe). O primeiro contato de Beck com um Principal chamado Francisco Arágiba, por meio de intérprete, a bordo do navio, foi coroado de êxito, “mostrando ele a tudo boa cara e contentamento”. Logo depois de consubstanciar o apoio de seu primeiro aliado, no *Seara Grande*, o comandante neerlandês confirmou seu respeito pela autoridade nativa, da mesma forma, que cumprimentava seus pares: “ao afastar-se de bordo o honramos com três tiros de canhão”¹⁶⁶.

Comumente, a historiografia sobre a guerra holandesa a tem periodizado a partir do significado ampliado de seus resultados político-militares. Após a ocupação e restauração de Salvador (1624-1625) – preâmbulo da Guerra propriamente dito -, seguiu o período de vinte e quatro anos de dominação neerlandesa, no nordeste: de 1630-1637, com a capitulação de Olinda, na “guerra de resistência”; de 1637-1645, período de paz sob o governo de Maurício de Nassau (1637-1644); e por fim, a “guerra de restauração” compreendendo o período de 1645-1654, na retomada de todos os antigos domínios da Coroa lusitana e expulsão definitiva dos estrangeiros (MELLO, 1998).

Já no Ceará, o domínio holandês teve dois períodos distintos: de 1637-1644, com a exploração das salinas do litoral e guarnição militar de apoio para conquista do Maranhão; e de 1649-1654, sob comando de Matias Beck, com a interminável procura de minas de metais preciosos. Em linhas gerais, apesar da destruição do forte pelos nativos, em 1644, pode-se dizer que houve certa relação “amistosa” das autoridades batavas com as lideranças nativas.

Ademais, nossa análise insere-se no período posterior à guerra de restauração, especialmente dos resquícios da religião reformada trazida pelos holandeses, que tinha frutificado entre os “índios de Pernambuco” que se refugiaram nas Serras de Ibiapaba¹⁶⁷, temendo revides por parte das autoridades

¹⁶⁶ BECK, Matias. Op. Cit., p. 229.

¹⁶⁷ Além dos índios de Pernambuco refugiados em Ibiapaba, a política de entrada ao interior promovido, sobretudo, por bandeiras paulistas após a Restauração, empurrou para os sertões do rio Salgado e Vale do Cariri, no Ceará, aldeias indígenas no rio Piancó e alto Piranhas. Cf. POMPA, Cristina. Op. Cit., p. 245.

vencedoras, uma vez que diversos povos indígenas colaboraram, de fato, com os inimigos e hereges do Catolicismo Romano e do Rei português.

Para Evaldo Cabral de Mello (1998:15, 16), a presença e conquista neerlandesa, no nordeste, não devem ser entendidas como tentativa, aliás, fracassada, de substituição de instituições e valores lusos por outras mais liberais e desenvolvidas, tema recorrente na historiografia nativista; ou “ainda nos fenômenos de choque e acomodação de cultura entre protestantes do norte da Europa e católicos da península ibérica”; mas sim, no proveito imediato que a guerra podia trazer sobre a sociedade colonial, que se desenvolvia no Brasil. Ora, se a peleja entre católicos e protestantes da Europa não pode ser considerada parâmetro no entendimento dos significados da guerra luso-holandesa, o mesmo não se pode afirmar do transtorno que foi para os jesuítas a presença dos índios “convertidos” ao Calvinismo, nas Serras de Ibiapaba, na época de Vieira.

Certamente, o jovem Vieira, em 1626, não era o mesmo do período em que missionou no Maranhão, assim, como também não era o já cego e convalescente ancião no final do Setecentos, pressupondo-se, por isso, haver vários “Vieiras” como também vários “Maranhões”, “Parás” e “Brasis”, tão bem salientado por João Adolfo Hansen (2003: 11). Contudo o jovem noviço que apontou a derrocada portuguesa, na Bahia, como castigo divino pelas injustiças cometidas aos índios, repetiu, décadas depois, o mesmo argumento ao referir-se a Pernambuco:

“Entregou Deus Pernambuco aos holandeses por aqueles pecados que passam aos reinos de umas nações a outras, que são as injustiças. *E como grande parte das injustiças do Brasil caíam desde seu princípio sobre os índios naturais da terra*, ordenou a justiça divina que dos mesmos índios junto com os holandeses se formasse o açoite daquela tão florente República (...); sendo os índios, como inimigos domésticos, *os guias que franqueavam a campanha aos holandeses e os executores das crueldades que eles política e hereticamente lhes cometiam*”¹⁶⁸(grifos nossos).

Castigo divino e heresia dos novos inimigos dos jesuítas, na Colônia, eis os pontos norteadores do argumento de Vieira. Mas podemos perceber que não

¹⁶⁸ VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit., p. 139.

há uma clivagem no pensamento desse missionário, entre o que seria o político e religioso, em sua análise mais geral – das estruturas. O mesmo ocorre em relação às Serras de Ibiapaba, uma vez que, ao mencionar que se tornaram “refúgio conhecido, e valhacouto seguro” dos índios fugitivos de Pernambuco, ao final da guerra (1654), sua metafísica recai, agora, sobre uma conjuntura específica:

*“Com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião. Os outros militavam debaixo de suas bandeiras com a disciplina de seus regimentos, que pela maior parte são formados de gente mais perdida e corrupta de todas as nações da Europa”*¹⁶⁹ (grifos nossos).

Os tais “índios de Pernambuco”, que na opinião de Vieira, transformaram Ibiapaba na *Genebra* dos sertões não eram quaisquer índios, senão os que, efetivamente, tiveram contato com outra prática religiosa, a Religião Reformada. A costura metafísica ocorre, estritamente, na ligação - sem preceitos geográficos -, dos pontos de influência do Protestantismo sobre católicos e/ou nativos cujo ponto de cruz foi a relação de heresia que esses traziam consigo:

*“No Recife de Pernambuco, que era a corte e empório de toda aquela nova Holanda, havia judeus de Amsterdã, protestantes de Inglaterra, calvinistas da França, luteranos de Alemanha e Suécia, e de todas as outras seitas do Norte (...); e o que tinham aprendido nesta escola do inferno é o que os fugitivos de Pernambuco trouxeram e vieram ensinar a serra onde, por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados do tobajaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo, quanto lhes queriam meter em cabeça”*¹⁷⁰ (grifos nossos).

Sem dúvida, ricos elementos do pensamento de Vieira e sua percepção dos “novos hóspedes” em Ibiapaba. Ainda sim, que relação podia haver entre a Genebra suíça e as Serras de Ibiapaba, nessa que parecia ser uma nova composição (ou composições) étnica (s) de seus habitantes?

Na verdade, Vieira usou de artifício analógico em sua retórica. Genebra, no início da segunda metade do Quinhentos, era uma cidade imperial, uma

¹⁶⁹ Id. Ibidem, pp. 131, 132.

¹⁷⁰ Id. Ibidem, p. 139.

espécie de pequeno Estado independente, cujo governo era exercido, ao mesmo tempo, pelo bispo e por um Conselho geral ou Assembléia formada por representantes do povo. Todavia a heterogeneidade de representação de poder causava constantes desentendimentos com o Prelado católico – que chegou a exilar-se em cidade próxima – proporcionando aos calvinistas a oportunidade sem igual para fincar suas sementes. Em 1532, foi organizada uma “discussão pública” entre os partidários do Catolicismo e do Protestantismo e suas respectivas doutrinas e, na opinião dos árbitros, ganha por estes últimos. Em conseqüências, os derrotados, furiosos por serem privados da missa, pediram o retorno do bispo e, com ajuda de algumas autoridades seculares, exigiram a submissão da cidade pelo uso da força, resultando toda discórdia em “pequena guerra”. Para Rops (1962: 456), a “vitória (1535) assegurava também a da Reforma na cidade, mais por razões de política, como se vê, do que por razões de fé”.

Entretanto a entrada de Calvino – o “segundo patriarca da Reforma” - ocorreria apenas no ano seguinte, para reorganizar o culto litúrgico dos habitantes, o que, dentre outras, implicava numa drástica reforma de seus costumes. Suas enérgicas decisões e de seus apoiadores, logo resultariam em freqüentes manifestações públicas que entoavam e repetiam, em refrão, xingamentos e blasfêmias às suas portas. O estopim, porém, ainda estava por vir. Com as eleições de 1538, os assentos do Conselho popular foram tomados pelos adversários dos calvinistas e novas regras nos costumes começavam a ser discutidas, o que levou o próprio Calvino, na páscoa do mesmo ano, da catedral de São Pedro, a tomar uma decisão sem precedentes: excomungou toda a cidade, o que rendeu um rebuliço nos habitantes, entretanto, “apesar dos gritos de morte e das espadas rapidamente desembainhadas, Calvino recusou-se a alterar a sua espantosa decisão” (ROPS, 1962: 459, 460). No dia seguinte, a Assembléia do povo castigou os culpados com o exílio.

É claro que para Vieira, os transtornos, em Genebra, nesse período, eram políticos, mas apenas entendido como efeito do mal maior advindo com a heresia propalada pelos reformadores. De fato, a relação da Igreja (e da Companhia de Jesus) com os hereges era menos de divergências teológicas e doutrinárias, tão

somente, mas mais acentuadamente, por considerá-los detentores de uma espécie de “lapso moral” (O’MALLEY, 2002: 115), afinal, era a completa rebeldia da desobediência, sob a rígida hierarquia vertical da Igreja Romana¹⁷¹. Assim, as principais bandeiras católicas contra os reformadores trepidavam nas mãos dos neotomistas – entre eles, os jesuítas -, em duas frentes básicas: o livre exame individual do cristão na busca do perdão dos pecados cometidos, desbancando, desse modo, a cara intermediação da “Esposa de Cristo”; e, por efeito conjunto, a invisibilidade da Igreja em seu rebanho, excluindo-a como Instituição humana com todo seu poder imperioso e institucionalizado (PÉCORA, 1994: 180). Ao fim, para os jesuítas e sua Igreja, os reformadores queriam mesmo a total desestruturação do Catolicismo, em suas fundações mais profundas, ou seja, como intermediária única entre Deus e os homens.

Diferentes do norte da Europa, a “heresia” nos sertões da Capitania do Ceará, foi levada por outros agentes, ou explicando melhor, por aqueles que, via de regra, eram apenas cristãos em potencial e, a própria razão dos trabalhos catequéticos, os povos indígenas, fugitivos de Pernambuco. Notem que esses nativos tiveram uma relação social diferenciada com os habitantes das Serras, conseguindo um certo prestígio junto aos morubixabas, “por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos tobajaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo”¹⁷². Já apontava o perigo, o Superior das missões.

Todavia, para percepção dessa dinâmica, faz-se necessário enfrentarmos uma questão fundamental. Nesse novo contexto missionário e de pós-guerra luso-batavo, que influências, de fato, levaram tais índios de Pernambuco aos habitantes nas Serras de Ibiapaba?

¹⁷¹ No “sermão dos sermões”, Vieira mesmo sem referir-se aos reformados, afirma que a diferença entre pregador verdadeiro e falso é que este último prega “as palavras de Deus” e não “a palavra” Dele, promovendo o uso incorreto das Escrituras, então conclui: “tomados em verdadeiro sentido, são palavras de Deus, tomados em sentido alheio [fora da Igreja Romana], são armas do diabo”. Cf. VIEIRA, Antônio, S.I. Sermão da Sexagésima [1655]. Op. Cit., pp. 27-54.

¹⁷² VIEIRA Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit., p. 139.

Tendo Vieira chegado outra vez ao Maranhão, em 1655 – tinha ido a Lisboa tratar de assuntos relacionado aos colonos e ao uso injusto da mão-de-obra indígena -, tentou retomar a missão em Ibiapaba, desta vez, com ajuda do novo governador André Vidal de Negreiros, “resoluto a levantar uma fortaleza na boca do rio Camuci, que é defronte das serras, para segurança do comércio do pau violeta, que se corta nas fraldas delas, e do resgate do âmbar”. Para tanto, resolveram os dois escrever cartas aos Principais cujo teor era anunciar a chegada dos padres e oferecer a “todos os índios que se achavam na serra, perdão e esquecimento geral de todos os delitos passados”¹⁷³.

O mensageiro da correspondência foi um índio de nome Francisco, que, durante nove meses, não dera notícias de sua chegada, assim, Vieira resolveu tomar uma embarcação, onde deixou o Pe. Manuel Nunes no Ceará, e seguiu para a Bahia para buscar novos missionários. Por coincidência, encontra-se com Francisco, nas encostas do mar, vindo em outra embarcação pequena e acompanhado:

“Eram dez índios os da serra que acompanhavam a Francisco, dos quais o que vinha por maior al apresentou aos padres *as cartas que trazia de todos os principais, metidas, como costumam, em uns cabaços tapados com cera, para que nos rios que passam a nado se não molhassem (...). Admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza, e fechadas com lacre da Índia; mas até destas miudezas estavam aqueles índios providos terra adentro, pela comunicação dos holandeses, de quem também tinham recebido as roupas de grã e de seda, de que alguns vinham vestidos*”¹⁷⁴ (grifos nossos).

Certamente, tal encontro não se tratou apenas de mero “fato curioso” (STUDART FILHO, 1959: 130). O uso destas cartas, e a maneira particular de guardá-las, são fortes indicativos da capacidade indígena de se movimentarem na intrincada relação de poder entre as autoridades coloniais. Os embaixadores dos Principais das Serras vestidos com roupa de grã e seda corroboram no aspecto da abertura nativa aos elementos constitutivos do mundo exterior da sua própria organização social, ganhando, por isso, prestígio entre os seus e os de fora, porque os implementos europeus “eram também signos dos poderes da

¹⁷³ Id. Ibidem, pp. 134, 135.

¹⁷⁴ Id. Ibidem, pp. 138, 139.

exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular” (CASTRO, 1992: 41).

Na verdade, essa nova composição de “gente”, nas Serras de Ibiapaba, exigia dos missionários outra perspectiva de entendimento a ser processado, e que se devia, fundamentalmente, à multiplicidade étnica sob o olhar dos inacianos, fugindo, assim, da simples dualidade entre “índios” e “tapuias” ou entre Tupi e Tapuia – comumente apontado, nos documentos escritos pelos padres sobre os habitantes das Serras. E Vieira tentou construir tal percepção:

“Desta maneira, dentro em poucos dias foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes; e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras [bebedeiras] contínuas de noite e de dia), eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo de nome de cristãos e das obrigações de católicos”¹⁷⁵ (grifos nossos).

A preocupação de Vieira remetia-se à impossibilidade de perceber e entender, nitidamente, quem seriam os índios convertidos e os índios a converter. Sua referência a Baco – deus romano da desordem e da luxúria, talvez, símbolo mais concreto da antítese da ascética jesuítica -, suscita bem tal confusão. Aparentemente, os elementos tomistas de classificação geral da humanidade entre pagãos, cristãos e hereges, mostraram-se limitados, na Ibiapaba do início da década de 1650. Ademais, é quase impossível saber ao certo se havia, entre os mencionados índios fugitivos de Pernambuco, qualquer um convertido ao judaísmo¹⁷⁶ ou, mesmo, que fosse algum deles ateu declarado. Na dúvida, Vieira resolveu repetir, em uníssono, com seus companheiros do primeiro século de Conquista que afirmavam que os índios não possuíam qualquer conhecimento de Deus ou outras divindades.

O caso é que tal expressão classificadora: “índios de Pernambuco” ou “índios pernambucanos”, em Ibiapaba, nesse período, deve ganhar uma

¹⁷⁵ Id. Ibidem, p. 132.

¹⁷⁶ Tal analogia se processou por conta das práticas nativas do homem contrair em matrimônio a viúva de seu irmão falecido, “como se a tivessem recebido de Moisés”, disse Vieira. Id. Ibidem, p. 165.

conotação conceitual ímpar, da mesma maneira que “índios aldeados” proposta por Almeida (2000); junto às discutidas categorias genéricas construídas no bojo das relações coloniais referentes aos índios (MONTEIRO, 2001), afinal, a aparente homogeneização ideológica, na terminologia “índio”, sofreu também, nesse período, certos desdobramentos adjetivados que, especialmente, nas Serras, conheceu nos jesuítas seus artífices mais arrojados. O que estamos defendendo é que tal expressão *índios de Pernambuco* foi usada, primeiro, junto aos nativos como marcador segregador de potencialidades de conversão, assim como “gentios”, no pensamento inaciano; desdobrando-se, em seguida, e ao mesmo tempo, como conceito colonial de identificação dos inimigos da fé – os índios “hereges”.

Porém, quantos índios “hereges” tinham se refugiado nas Serras de Ibiapaba?

Difícil saber ao certo quantos índios de Pernambuco haviam passado à Capitania do Ceará, após a guerra de restauração, em 1654. Mathias Beck, que senhoreou esse território, entre 1649 e 1654, apontava o extraordinário número de quatro mil índios fugitivos daquela capitania, da Paraíba e do Rio Grande, agrupando-se em partes diferentes do território cearense. De qualquer forma, podemos afirmar que a maior influência desses índios, que antes empunhavam a bandeira holandesa, deu-se mais acentuadamente nas Serras de Ibiapaba porque, entre outros aspectos, ali ficou refugiado o antigo líder militar indígena do Rio Grande¹⁷⁷, Antônio Paraupaba.

Antônio Paraupaba assim como seu pai, Gaspar Paraupaba, eram naturais do Ceará e, desde cedo, apoiaram as forças holandesas. Em 1628, foram à Holanda, junto com outras lideranças indígenas da Bahia, prestar informações da geografia de suas terras, certamente, para servirem de apontamentos durante os conflitos futuros, mas podemos acrescentar, ainda, para estreitar laços amistosos de uma possível aliança militar que se confirmava décadas depois, afinal, com o temido Pedro Poty constituíram as forças auxiliares dos holandeses, no norte

¹⁷⁷ Cf. SOUTO MAIOR, Pedro. A Missão de Antônio Paraupaba ante o Governo Holandez. *RIC*, 1912, t. 26, pp. 72-82.

colonial, chegando até a combater o primo e também Potiguara, Felipe Camarão. Souto Maior afirma, que na organização indígena de apoio aos holandeses, Pedro Poty foi nomeado comandante do Regimento da Paraíba e Antônio Paraupaba do Rio Grande, em 1645. Com a prisão daquele, no ano de 1649, em Pernambuco, toda resistência ficou por conta de Paraupaba¹⁷⁸. Assim, apesar de uma historiografia *regionalista* destacar o conflito entre Poty e Camarão - aliado dos portugueses, este comandante refugiado em Ibiapaba teve papel destacado na Guerra.

Quando novos missionários chegaram às Serras em 1656 – para reinício da missão, após longos anos desde a morte do Pe. Pinto -, não encontraram Paraupaba entre seus antigos comandados, porque, com a expulsão definitiva das forças batavas, este seguiu para Holanda, em 1654, com objetivo declarado de ajudar os índios, em Ibiapaba, e reorganizar as forças combatentes. Aos Altos e Poderosos Senhores dos Países Baixos escreveu duas memórias dando conta de sua experiência durante os conflitos, sendo uma delas, o único documento conhecido sobre o encarceramento e morte de Pedro Poty que, de acordo com ele, nunca abjurou sua fé no Calvinismo. Nos interessa, por enquanto, sua carta escrita, em 1654, cujo conteúdo é a mistura indissociável de questões de Estado e defesa de sua Religião:

“Sendo por isso o supp. Enviado a V. Exas. por aquella nação que se refugiou com mulheres e crianças em Cambressive [Ibiapaba], no sertão além do Ceará; afim de escapar aos ferozes massacres dos Portuguezes, para asseverar a V. Exas. em nome daquellas infelizes almas, não somente a Constancia da sua fidelidade, como também que procurarão a sua subsistência pelo espaço de dous annos e mais nos sertões (...), *conservando-se a disposição deste Estado e fiel a Religião Reformada que aprenderam e praticam*”¹⁷⁹ (grifos nossos).

Aparentemente, a última afirmação não foi apenas mera construção retórica de correspondências, comumente trocadas entre autoridades, nesse período, pois, efetivamente, resquícios do Protestantismo transformaram-se em sinais e obstáculos perigosos à missão dos jesuítas, em Ibiapaba, no tocante ao alvo predileto de suas ações, ou seja, os povos indígenas considerados, ainda,

¹⁷⁸ Id. Ibidem.

¹⁷⁹ SOUTO MAIOR, Pedro. Op. Cit., p. 76.

gentios, e pior, que podiam sofrer influência dos hereges. Os articuladores do poder belicista indígena a favor dos holandeses, entre eles, Pedro Poty e Antônio Paraupaba, estavam, de fato, convertidos à Religião de Calvino, como sugerem tais correspondências¹⁸⁰. O mesmo se pode afirmar de Felipe Camarão que, apoiando os portugueses, também se valeu de aspectos doutrinários do Catolicismo Romano para tentar convencer seus “irmãos” que ainda lutavam ao lado de seus inimigos: “Não acrediteis tão pouco nos capitães Antônio Paraupaba e Pedro Poty”, disse Camarão tentando quebrar a autoridade dos parentes, e concluiu, “(...) como verdadeiros christãos que sois, tendes não somente de cuidar da vida mas também da alma, e deveis saber que eu, vós e todos que estão conosco somos súbditos de Sua M. Catholica e Rei de Portugal”¹⁸¹.

Não vamos discutir, em demasia, a correspondência trocada entre Pedro Poty e Felipe Camarão, que estão repletas de sinais de conversão ao Catolicismo ou ao Protestantismo, por acreditarmos que isso já foi feito com maestria¹⁸². Contudo, deve-se apontar, que alguns estudiosos chegam a duvidar da autografia verídica dessas cartas, inclusive das memórias de Paraupaba, que estão escritas em holandês e guardadas nos arquivos de Haia (traduzidas e publicadas no Brasil). Todavia, é de nossa opinião, que não devemos subestimar a capacidade indígena (da época e de hoje) de trazer para si valores e visões de Mundo diversos dos seus. E mais, não podemos esquecer que esses líderes nativos estiveram na Europa, por vários anos, bebendo da cultura neerlandesa e sendo nela educados.

Porém, um outro aspecto dessa intrincada dinâmica social ainda deve ser levantado. É possível apreender até que ponto houve uma conversão reformada dos índios de Pernambuco, na *Genebra* dos sertões? Apesar da limitação documental e sua quase opacidade, podemos sim capturar resquícios de religiosidade cristã desses índios contrafazendo o percurso trilhado por Vieira, em

¹⁸⁰ Cf. Carta-resposta de Pedro Poty a seus parentes [31/10/1645]. In: SOUTO MAIOR, Pedro. “Dois índios notáveis e parentes próximos”. Op. Cit., pp. 61-68.

¹⁸¹ Carta circular de Felipe Camarão a índios inimigos [28/03/1646]. In: Id. Ibidem.

¹⁸² Cf. Os holandeses e seus aliados. In: POMPA, Cristina. Op. Cit. pp. 207-218; A Re-socialização nas Aldeias: as múltiplas etnias tornam-se índios aldeados e súditos cristãos do Império português. In: ALMEIDA, Regina Celestino de. Op. Cit. pp. 118-186.

sua *Relação da missão da Serra de Ibiapaba* [1660], onde o autor traça o complexo panorama da realidade colonial entre os índios missionados, entre 1656 e 1660.

Os missionários que retomaram a missão em Ibiapaba, nessa época, foram os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa. Com sua chegada, os índios de Pernambuco logo engendraram o artifício da desconfiança, afirmando que os sacerdotes eram espias dos portugueses que queriam se vingar, “não havendo ação nem movimento nem palavras nem silêncio dos padres, de que não fizessem novo argumento, e converterem o mesmo veneno”. Os nativos realmente tinham motivos para acreditar nisso e o primeiro resultado não podia ser pior aos missionários: “e como tais se retiravam e retiravam a todos da casa e conversação dos padres, fugindo até da igreja, da doutrina, das pregações, e ainda da mesma missa, que era o que o demônio pretendia”, afirmava Vieira¹⁸³.

A indiferença para com os padres, completamente adversa da primeira missão, ampliou-se quando um dos missionários, Antônio Ribeiro, por pedido do capelão da fortaleza no Ceará, “distante de Ibiapaba sessenta léguas”, foi tentar apaziguar o confronto entre os Guanacé e Jaguaruana, que por conta da desconfiança lançada, o outro missionário ficou como “refém”, nas Serras, esperando o retorno do companheiro. O desentendimento envolvendo essas etnias começou “quando os guanacés levando consigo índios cristãos de duas aldeias avassaladas (...) deram de repente sobre eles [Jaguaruana], tomando-lhes as suas mulheres e filhos”. Para além de uma possível rivalidade étnica, entre esses povos, deve-se constatar que, mesmo no interior das aldeias avassaladas e “cristãs”, havia graves desentendimentos de obediência, o que bem podia ter uma certa influência dos de Pernambuco, que já estavam habitando o litoral, pois, nessa época, soldados e capitães da fortaleza costumavam “se servirem” de índias arrancadas das aldeias e escravizar seus maridos, acentuando mais ainda o descontentamento indígena com a Cruz e a Espada dos portugueses, sempre denunciadas pelos antigos aliados dos batavos, como vimos na carta de

¹⁸³ VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit. pp. 151, 152.

Paraupaba. Com a paz alcançada por Antônio Ribeiro, apontou Vieira: “duas povoações que eram compostas de gentios e hereges ficaram de todas cristãs”¹⁸⁴.

Com a volta de Antônio Ribeiro à Ibiapaba, os missionários receberam notícias do Visitador, que por conta da instabilidade dos índios, mandava que abandonassem urgentemente a missão e levassem, para o Maranhão, todos os índios que quisessem segui-los. Novamente, aflora-se a desconfiança nos padres, só que desta vez, o autor da *Relação* - num dos raros momentos de sua escrita - dá voz direta aos nativos:

“Não tinha acabado de dizer o padre, quando já estava lida a resposta no semblante de todos, os quais rebentara, dizendo: *Eis aqui como era verdade o que até agora todos cuidávamos, e como os padres não tiveram nunca outro intento, senão de nos arrancar de nossas terras para nos fazerem escravos de seus parentes, os brancos*” (grifos nossos).

Logo depois, de acordo com Vieira, o maior dos Principais, de posse da palavra, usou de alguns preceitos do dogmatismo cristão, preconizado pelos missionários para inverter o que para ele parecia ser uma lógica absurda: “Se por sermos del-rei, quereis que vamos para o Maranhão, estas terras também são del-rei; e se por sermos cristãos e filhos de Deus, Deus está em toda parte”¹⁸⁵. Os padres realmente devem ter ficado desnorteados com tamanha perspicácia e complexidade de argumento.

Mas foi na aplicação dos sacramentos cristãos que os missionários tiveram grandes dificuldades ao lidar com os “hereges” de Pernambuco, principalmente, na prática do batismo e da confissão.

No momento em que houve essa mistura de etnias e, também, por que não dizer, de credos nas Serras, o batismo surgiu, mais do que nunca, como sinal paradigmático do Cristianismo, principalmente, na distinção entre gentios e hereges, porque “amansadas aquelas feras, que já estavam marcadas com o caráter do batismo, tornariam outra vez ao rebanho de que eram ovelhas”. Destarte, as coisas não foram tão automáticas como gostaria Vieira, pois um dos índios – que ilustra uma amostragem considerável -, “disse que de nenhuma coisa

¹⁸⁴ Id. Ibidem, pp. 153, 156.

¹⁸⁵ Id. Ibidem, p. 162.

lhe pesava mais, que ser cristão e ter recebido o batismo”¹⁸⁶. Ora, o batismo como sacramento aplicado e marcador por excelência, da Cristandade, não exigia dos índios uma absorção interior e plena dos ensinamentos pregados, geralmente, sendo suficientes algumas repetições de catecismos, ladainhas e práticas litúrgicas exteriores; em suma, porque para a Companhia de Jesus, o número de índios batizados aparecia aos olhos das autoridades coloniais, como resultado concreto do trabalho catequético, podendo, por isso mesmo, maquiara a verdadeira face das dificuldades na conversão e, ainda, barganhar da Coroa subsídios para a Obra - em forma de cômguas, transporte marítimo gratuito para deslocamentos, ajudas especiais para construção de Colégios, igrejas, hospícios e até isenções fiscais, etc.. E essa farsa explica, pelo menos em parte, a sempre inconstância¹⁸⁷ dos já batizados na prática cotidiana das missões.

Diferente do batismo, a confissão exigia de seus praticantes, certa compreensão da abstração doutrinária nela subjacente. A primeira geração de jesuítas, no bojo das discussões do Concílio de Trento, já a entendia menos como auxílio para o Perdão divino a cada pecado grave cometido, e mais como meio eficaz para um novo modo de vida, promovendo “um conhecimento mais aprofundado de si mesmo e para retornar mais firmemente a Deus e fugir para longe daquilo que era errado e prejudicial” (O’MALLEY, 2004: 216, 217). É claro que essa visão jesuítica ruiu por terra quando estes se depararam com os povos indígenas no Novo Mundo, tendo este sacramento ganhado nova funcionalidade no âmago das missões, ou seja, como um dos mais importantes mecanismos de vigilância sobre as práticas sociais indígenas. Talvez, alguns padres jesuítas nunca tenham perdido de vista esse aspecto ideal da prática confessional, mas não há dúvidas que com os índios houve certo desvio teológico primário para conhecer seus pensamentos e, a partir deles, traçar estratégias de ação missionária.

¹⁸⁶ Id. Ibidem, pp. 134, 167.

¹⁸⁷ É claro que tal inconstância indígena não era resultado apenas de uma má avaliação dos missionários, implicando questões mais profundas a cerca da cosmologia tupinambá. Sobre isto ver instigante artigo de Castro. Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. Cit., pp. 21-74.

Com os índios de Pernambuco junto aos Tabajara e a outros povos nas Serras, esse sacramento foi praticamente inoperante: “O sacramento da confissão é o de que mais fugiam e mais abominavam; e também havia entre eles quem lhes pregasse que a confissão se havia de fazer só a Deus, e não aos homens”¹⁸⁸. Devemos destacar, ainda, que a Igreja institucional, como mediadora ou não da Absolvição divina, foi uma das questões que mais agudizavam as disputas entre protestantes e católicos, no norte europeu, que parecem ter inflacionado a tal ponto que acabaram por atingir até territórios, aparentemente, a salvo pelo grande oceano e pelo sertão colonial, nos montes Ibiapabanos. É pouco provável que os índios, de forma geral, tivessem consciência da hegemonia do poder religioso e cristão em sua forma institucionalizada – Católica ou Reformada, outrossim, os jesuítas não podiam, sob hipótese alguma, permitir sequer o benefício da dúvida, ou melhor, da aceitação da multiplicidade da religiosidade – batava ou indígena - viesse de onde viesse. Práticas sagradas sim, só que com a centralização de Roma e sob os auspícios de seus eleitos.

Também é verdade que nem todos os chamados “fugitivos” ou “índios de Pernambuco” foram “convertidos” à religião Reformada. A desordem, nas Serras, já comentamos, foi fruto da acomodação de diversas etnias, a partir de suas próprias experiências, nesse novo contexto colonial, com o estabelecimento dos holandeses e o desdobramento das estratégias de alianças com os povos indígenas. Neste sentido, houve mudanças pertinentes nas esferas aglutinadoras de todos os agentes envolvidos, adicionadas as permanências ou pseudopermanências, sob formas diversas e originais.

Foi o caso, por exemplo, da concepção dogmática do Inferno de fogo – que, na tradição cristã, é um lugar de tormento eterno para onde irão todos os condenados pela Justiça divina. Novamente reportamos a Vieira:

“Um [índio] disse que antes queria ser irmão de Caim do que de Abel, por estar no inferno com ele; outro, que se lhe não dava de fogo do inferno, porque se fosse lá ele o apagaria; outro, que já sabia que havia de ir ao inferno, pelas maldades que cometera em Pernambuco, e assim não queria tratar do Céu”¹⁸⁹.

¹⁸⁸ VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit. pp. 167, 168.

¹⁸⁹ Id. Ibidem, p. 166.

Aparentemente, há três respostas distintas ao apelo dos missionários, sobre a concepção indígena do inferno cristão, que estão relacionadas às experiências próprias de cada um. Na primeira investida, o mencionado índio dizia “estar no inferno”, talvez, por considerar a situação vivenciada naquele momento, de destruição iminente, nas mãos dos portugueses que cairiam em vingança, sobre os ex-aliados de seus inimigos. Na cosmogonia tupinambá, o fogo prefigurava-se com o início do aparecimento dos povos, quando *Monan*, “um ente poderoso criador do universo e pai da humanidade”, assolou com fogo a primeira leva dos homens “por sua ingratidão para consigo”¹⁹⁰. Assim, o fogo estava relacionado à Criação do homem e não à destruição dos ímpios, como na tradição cristã, todavia, esta deve ter sido uma construção particular desse índio que esperaria um novo cataclisma, já que tais “heróis-civilizadores”¹⁹¹ indígenas seriam mais transformadores que criadores, sendo, por isso, sua Obra sempre parcial e incompleta, à espera de novas mudanças (MÉTRAUX, 1979: 2).

A segunda assertiva, provavelmente, foi feita por um “feiticeiro” (pajé ou caraíba) - inimigos declarados dos padres e sua catequese -, que jocosamente menosprezou a possível tentativa dos missionários de imprimir algum temor dos castigos Celestes, certamente para defender algumas de suas práticas ancestrais é “que se lhe não dava de fogo do inferno, porque se fosse lá ele o apagaria”.

A última afirmação podia, facilmente, ser apontada como vinda de alguém que entendeu claramente o dogma cristão do inferno suplicioso, ainda mais porque sabia das “maldades que cometera em Pernambuco”. Se era índio católico ou protestante – impossível saber ao certo –, recusou peremptoriamente o perdão dos jesuítas, representantes da Igreja intermediária (entre Deus e os homens),

¹⁹⁰ Solapada pela ação do fogo, apenas um homem teria escapado do desastre: *Irin-magé*, que se conservou no Céu junto a *Monan*. A terra então foi resfriada com as águas do dilúvio formando os rios, montanhas, depressões e o mar – salgado pelas cinzas. *Monan* então deu uma mulher a *Irin-magé* e este casal repovoou o globo após o cataclisma. Cf. MÉTRAUX, Alfred. Op. Cit. , p. 31.

¹⁹¹ O tradutor de Métraux, afirma que este pediu para substituir a expressão “deus-civilizador” por “herói-civilizador” sem, contudo, explicar melhor tal mudança conceitual. Cf. Id. Ibidem, p. 20, nota “m”.

bem como, o auto-arrependimento como mecanismo teológico fundamental defendido pelos reformadores, para sua Salvação cristã e eterna.

Outro índio chega mesmo a negar a existência desse lugar no Além, colocando em xeque sua alta Justiça:

“Outros chegaram a tanto, que blasfemaram de Deus como de tirano e injusto, por os haver de mandar a eles ao inferno. _ *Mande ao inferno, diziam, aos índios que o mataram, mas nós, que lhe não fizemos nenhum mal, por que nos manda ao inferno sem razão?*¹⁹² (grifos nossos).

A diversidade de entendimentos sobre o inferno cristão levou os sacerdotes a uma decisão prudente, em seus possíveis efeitos concretos: deixaram de mencionar e ensinar esse preceito fundamental para o temor na concepção da fé, aos índios em Ibiapaba. Para Glória Kok (2001: 144), os jesuítas procuravam organizar o Mundo dos mortos, em seu trabalho junto aos índios, numa “topografia tripartida” em Céu, Inferno e Purgatório, que se mostrou plenamente fracassada, nas primeiras décadas da Conquista, conseguindo um êxito aparente apenas no Oitocentos, a partir de todo processo de desestruturação da vida coletiva nativa, provocado tanto pela Coroa quanto pela Igreja; tal abstração dogmática e de difícil entendimento, na realidade colonial, os impeliu para outra mudança, então binária de Céu e Inferno. Neste aspecto em particular, Ibiapaba, por essa época, sofreu uma estratégia missionária diferenciada porque os índios foram privados do ensinamento bíblico da punição eterna, por sugestão do experiente Vieira, que à custa de causar desentendimentos (leia-se diferença de seu entendimento), preferiu não ensiná-los mais aos habitantes nas Serras.

Entretanto, o outro aspecto da realidade cristã *post mortem* – o Céu, ganhava forte apelo entre os nativos missionados, pela clara aproximação com a leitura nativa do Além. O padre Fernão Cardim (1939 [1625]: 142) apontava essa singularidade aproximativa entre os ensinamentos de sua Igreja e a cosmologia ameríndia:

“Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de coisa do Céu, nem se há pena nem gloria depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimônias, ou culto divino,

¹⁹² VIEIRA, Antônio, S.I. “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” [1660]. Op. Cit.

mas sabem que tem alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um rio, e todos juntos não fazem outra coisa senão bailar” (grifos nossos).

Os Tupinambá não tinham Criador, nem conhecimento algum do Céu ou do Inferno, no estreito diagnóstico de Cardim, porém tinham uma alma imortal e com ela seguiriam após a morte gozar as felicidades num lugar, por que não dizer, paradisíaco. Esse Mundo de deleite sem fim parece ter sido um dos poucos consensos, na literatura colonial, sobre os povos indígenas, em várias partes da extensa colônia portuguesa, ademais, também sofreu as mudanças advindas com os contatos coloniais e, por vezes, foram sendo construídas numa complexa conjugação entre o Sagrado cristão/indígena, como ocorreu nas Serras de Ibiapaba:

“Por outra via, tinha já o demônio tirar-lhes do pensamento a fé e temor do inferno, espalhando entre eles um erro aprazível semelhante à fábula dos Campos Elísios, porque dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que o abaré ou padre, que lá tem cuidado deles, é o padre Francisco Pinto, vivendo em grande descanso, festas e abundâncias de mantimentos”¹⁹³.

Esse exemplo – que discutiremos melhor em tópico específico – é apenas para constataremos que um Mundo prazeroso e de temperança era concebido entre os índios nas Serras, apesar de não parecer, pelos elementos colocados, haver qualquer influência direta dos índios de Pernambuco, todavia, ainda nos assinala que a memória do Padre Francisco Pinto, entre os índios (por mais de cinquenta anos), ainda possuía forte coloração, até mesmo, fazendo parte de seu universo simbólico.

Assim, os episódios discutidos apontam para a variedade dos efeitos que a religião reformada teve sobre os índios de Pernambuco e sobre os das Serras, porém, deve-se considerar que nem todos estiveram “plenamente” convertidos à religião de Calvino; que muitos, simplesmente, construíram sua própria forma particular de leitura desse panteão desordenado de possibilidades; e ainda, que

¹⁹³ Id. Ibidem.

um outro número considerável não quis se converter a quaisquer das religiões cristãs apresentadas. Portanto, não havia entre os índios uma rivalidade entre duas partes distintas e homogêneas – dos convertidos ao Catolicismo e dos ao Protestantismo.

Ademais, por que então diversas aldeias seguiram um ou outro lado dos conflitos luso-batavos?

A resposta deve ser buscada na relação das lideranças indígenas e seus liderados. É evidente que a aliança de algum Principal com qualquer dos poderes coloniais findava por reforçar o prestígio de chefia que esse possuía entre os seus, pois, “os líderes reconhecidos e valorizados pelas autoridades coloniais detinham maior poder de barganha na nova sociedade”, que, por efeito conseqüente, “contribuía para manterem a admiração e respeito junto aos seus liderados, embora estes pudessem se assentar sobre novos critérios” (ALMEIDA, 2000: 168). Este aparente desvio, em nossas análises, é apenas para reforçar a fluidez dessas conversões e dinamicidade das alianças que perpassavam, indubitavelmente, a influência da figura dos líderes nas aldeias.

De qualquer forma, não há dúvidas em que os chamados índios de Pernambuco causaram um reboiço nas missões, em Ibiapaba, tornando-se um obstáculo sem precedentes ao que os missionários jesuítas consideravam ideal no trabalho catequético. O Visitador das missões maranhenses resumiu claramente tal influência:

“Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes, dos sacerdotes e dos sacramentos, estão muitos deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. *Estes chamam à Igreja, igreja de Moanga, que quer dizer igreja falsa; e à doutrina, morandubas dos abares, que quer dizer patranhas dos padres*; e faziam tais escárnios e zombarias dos que acediam à igreja a ouvir a doutrina, que muitos a deixaram por esta causa” ¹⁹⁴ (grifos nossos).

Entretanto, os sinais do calvinismo, apontados na fala e nas atitudes indígenas, não foram suficientes para que Vieira enxergasse sua autonomia e alteridade plena, como homens dotados de faculdade e percepção conscientes da

¹⁹⁴ Id. Ibidem, p. 167.

realidade que os cercava. E essa miopia à alteridade alheia – o outro indígena -, apenas fez ampliar, até materializar, a invisibilidade daquele que foi, segundo a tradição cristã, o primeiro inimigo declarado da Causa Primeira, o Demônio. Não eram os pernambucanos que elaboravam e re-elaboravam os dogmas cristãos; que invertiam a ortodoxia Católica; que rejeitavam as doutrinas e sacramentos ensinados pelos missionários; assim, como também, não eram os fugitivos de Pernambuco que instigavam a desconfiança em Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, na retomada do trabalho missionário, em Ibiapaba, em 1657. Não. Foi a Maldade personificada neste ente espiritual, dono da mentira e opositor ferrenho dos Mistérios divinos, causador de toda essa desordem.

Referindo-se ao já mencionado índio, que tinha relatado os Campos Elísios à moda tupi, Vieira foi categórico:

“O índio, por sua pouca malícia, parece incapaz de haver composto esta história, e assim julgam os padres que foi sem dúvida ilusão do demônio para os enganar a ele, e por meio dele aos outros (...). Outros muitos coesos diziam, que é certo lhos não ensinarem os hereges, senão o demônio por si mesmo”¹⁹⁵.

De certo, os jesuítas não foram os únicos a conceber o Novo Mundo, como Purgatório, ou mesmo, como uma espécie de Inferno, entre os vivos, por onde muitos, à força da vontade, vinham buscar expiações de seus pecados. Para o Santo Ofício, por exemplo, que também foi à cata dos hereges, enviar réus à Colônia americana, em termos gerais, significava concluir “um longo processo purificador iniciado ainda nos cárceres, com a tortura, e que tivera seqüência no Auto Público da Fé, terminado, em terras lusitanas, com a entrada dos degredados nos navios (...), fossem eles peões ou pessoas de maior qualidade”. Assim, o trabalho missionário da catequese junto à política colonialista, agudizou, consideravelmente, as tentativas de colonizar ao extremo, todo universo sobrenatural dos povos indígenas, abrindo fértil caminho a sua demonização (SOUSA, 1993: 38, 39, 94).

Se o Deus dos jesuítas possuía a ubiqüidade como amostras de Poder e interferência nos desígnios humanos, o mesmo se podia dizer do Demônio – pelo

¹⁹⁵ Id. Ibidem, pp. 167, 168.

menos, nos obstáculos diversamente apontado pelos padres. Seja como for, Vieira não quis arriscar todo trabalho, então realizado, nessa retomada das missões, em Ibiapaba, pois durante os quase dois meses de permanência nas Serras, tomou drásticas resoluções que mexeram com os envolvidos:

“A primeira que se resolveu, e executou logo, foi que todos os índios de Pernambuco saíssem e fossem para o Maranhão (...); e os da serra, sem o exemplo e doutrina dos pernambucanos, que eram os seus maiores dogmatistas, ficarão mais desimpedidos e capazes de receber a verdadeira doutrina, e de os padres lhes introduzirem a forma da vida cristã, o que, endurecidos com a contrária, se lhes não imprimia”¹⁹⁶ (grifos nossos).

No alto da lista de prioridades de Vieira, estava a retirada definitiva dos índios de Pernambuco, das Serras, talvez, por oferecerem uma alternativa cristã aos gentios povos indígenas.

Outras medidas acordadas com os Principais e que teve “assento por papel” estavam relacionadas ao casamento cristão dos que viviam com diversas mulheres; a que as crianças assistissem, duas vezes ao dia, todas as doutrinas; a que os índios, sem exceção, fossem batizados e unidos numa só povoação¹⁹⁷, junto à igreja a ser construída; por fim, a criação do “ofício de executor eclesiástico”, que, apesar de nome pomposo, nada mais era que o “Braço dos Padres”¹⁹⁸, sendo tal função exercida pelo irmão do maior Principal para obrigar

¹⁹⁶ Id. Ibidem, p. 189.

¹⁹⁷ Os índios estavam espalhados em vinte povoações para melhor defender-se de um possível ataque dos portugueses. É provável que esta tática de defesa tenha sido levada pelos índios de Pernambuco demonstrando sua influência até sobre o espaço físico ocupado.

¹⁹⁸ Na documentação jesuítica não é comum encontrarmos notícias de castigos físicos. Isto se explica, em grande parte, pelo maior apologeta da Companhia no Brasil, Serafim Leite, propositalmente substituir termos traduzidos (do espanhol e latim) ou omitir partes das fontes que pudessem explicitar em demasia esta prática. Não podemos esquecer que este jesuíta teve acesso direto a documentos inéditos e, ainda, fechados em Arquivos da Ordem na Europa para escrever sua *História da Companhia de Jesus no Brasil* [1938-1950] e que por muito tempo foi a única voz “legítima” sobre os jesuítas no Brasil. Cf. HANSEN, João Adolfo. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. In: MOTA, Lourenço Dantas (org). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico. São Paulo: Editora SENAC-SP, 2001, pp. 45-73; em Ibiapaba conhecemos apenas mais um exemplo desta função. Em 1607 o “braço dos padres” também foi um irmão do maior Principal, “diabo ligeiro”, sendo “alcaide dos outros” com uma vara em mãos, percorria a aldeia de madrugada exortando todos que fossem filhos de Deus e Nossa Senhora e não acreditassem

todos a irem a missa e “cumprirem com outras obrigações de cristãos, e os castigar e apenar, se fosse necessário”, justificou Vieira.

Não encontramos registro de quantos índios de Pernambuco haviam sido levados por Vieira ao Maranhão, todavia sua disposição em enfrentar a dura jornada de retorno, acompanhado, talvez, por dezenas ou centenas de índios, é forte indicativo da influência que esses antigos aliados dos holandeses levaram aos habitantes de Ibiapaba. A nova retomada missionária, nas Serras, viu nesses “novos hóspedes”, inimigos declarados da fé Católica e ferrenhos construtores de uma alternativa, que também era cristã, mas sob parâmetros diferenciados, até contrários da Igreja dos jesuítas. A dialética processada entre as práticas sociais dos agentes aqui arrolados e o Mundo mágico-religioso dos ameríndios nos incita a perceber tamanha riqueza dialógica das alteridades, então conhecidas. Assim, se não houve respeito pleno ao Outro – ou outros – houve, pelo menos, tentativas de aproximação e distanciamento, marcando e demarcando a nascente e, aparentemente, nunca dissipada desordem na Genebra dos Sertões.

Ademais, a ordem cristã e católica advogada pelos missionários, costumeiramente, entrava em conflito com as diferentes lideranças nativas, exímios leitores no Mundo indígena, pois vários eram os interesses em jogo que, sem dúvida, perpassava a relação das aldeias – em seu interior e exterioridade -, envolvendo Principais e líderes espirituais, pajés ou caraíbas. O prestígio e o domínio social sobre eles, necessariamente, tinha início e fim na legitimidade do estatuto com o Sagrado, como veremos a seguir.

mais nas “coisas de seus antepassados”. Cf. FIGUEIRA, Luiz, S.I. “Relação do Maranhão” [1608]. Op. Cit., pp. 76-113.

